

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS
TOME SOIXANTE-TREIZIÈME

IMPRIMERIE ORIENTALE DE A. BURDIN ET C^{ie}, 4, RUE GARNIER, ANGERS.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, FR. CUMONT,
E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, MAURICE
GOGUEL, H. HUBERT, G. HUET, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI,
AD. LODS, FR. MACLER, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX,
ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING,
A. RÉBELLIAU, AD. REINACH, M. REVON, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP ETC.

TRENTE-SEPTIÈME ANNÉE
TOME SOIXANTE-TREIZIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

—
1916

AUTHÉNTICITÉ ET VALEUR DE LA TRADITION POPULAIRE

Une des manifestations les plus remarquables de l'activité scientifique du siècle dernier a été l'investigation, entreprise dans les pays les plus divers, des traditions populaires, particulièrement de la partie la plus belle et la plus intéressante de ces traditions : les contes qui vivent dans la mémoire du peuple. A la suite des frères Grimm, les collectionneurs se sont mis à l'œuvre, dans les différentes contrées de l'Europe, et plus tard hors d'Europe ; même chez les demi-civilisés (ce qu'on appelait autrefois « les sauvages »), une moisson abondante a pu être faite, grâce à l'activité des ethnographes et des missionnaires. Il en est résulté une immense littérature, que seuls quelques savants spéciaux peuvent connaître complètement ou à peu près, mais dont de grandes parties sont cependant suffisamment répandues et à la disposition du public savant en général, qui en a largement profité.

D'un côté, en effet, les recueils de contes populaires ont été mis à contribution par les philologues qui s'occupent d'études comparatives sur les littératures, et qui y ont cherché la solution de problèmes concernant la genèse d'œuvres littéraires du Moyen-Age et même de l'Antiquité classique et orientale. D'autre part, des ethnographes, des historiens des croyances religieuses ont cru trouver dans des contes des « survivances » de superstitions et de pratiques très anciennes et très remarquables et les ont fréquemment cités à l'appui de leurs théories : il suffit, à cet égard, de rappeler les travaux de G.-A. Wilken, de M. Frazer et de M. Hartland. On peut ajouter que des savants des tendances les plus diverses n'ont

pas hésité à se servir des contes populaires pour leurs études de mythologie grecque, germanique ou celtique.

Dans ces dernières années, une certaine réaction s'est fait jour; on a mis en doute l'antiquité et par conséquent la valeur des contes populaires. Ces doutes, cependant, ne s'étaient pas présentés jusqu'ici sous une forme précise et vraiment digne d'attention. Mais un romaniste et historien littéraire de grande valeur, M. Lucien Foulet, les a récemment repris et développés, avec vigueur et netteté, dans un livre sur le *Roman de Renard* qui témoigne de remarquables facultés de perspicacité et de critique. Désormais, on peut dire que la question est posée : les objections de M. Foulet demandent un examen sérieux. Ce problème de la valeur de la tradition populaire intéressant tous les chercheurs, et notamment, comme nous l'avons vu, ceux qui s'occupent de mythologie et d'histoire religieuse, l'examen n'en est pas déplacé dans une revue comme celle-ci. D'autre part, M. Foulet voudra bien voir dans notre discussion une preuve, non d'hostilité, mais d'estime pour son talent et sa franchise.

I

C'est, comme nous l'avons dit, par ses études sur le *Roman de Renard* que M. Foulet a été amené à s'occuper de la question. Il avait été généralement admis que les sources d'un certain nombre des « branches » les plus anciennes et les plus jolies de cette vaste collection de récits versifiés devaient être cherchées dans des contes populaires, recueillis en divers pays par des folkloristes. M. Foulet s'élève contre cette idée; il doute de l'antiquité de ces contes et c'est ainsi qu'il a été amené à s'occuper de la question de la valeur de la tradition populaire en général. Dans un chapitre — l'avant-dernier de son livre — sur « le *Roman de Renard* et le folklore », il observe d'abord que les recueils de folklore se présentent à

nous « sous les dehors d'une très trompeuse unité »¹ ils peuvent contenir, à côté de matériaux très anciens, d'autres qui sont beaucoup plus récents. Après cette première remarque, incontestablement juste, il poursuit :

« On ne voit pas... que les historiens de la littérature manifestent la moindre défiance à l'égard des tomes de folklore qui leur arrivent de tous les points du monde. Qu'un érudit publie un texte inédit du ^{xiii}^e siècle et il aura fort à faire pour satisfaire l'exigeante curiosité de ses confrères : il devra donner une description minutieuse du manuscrit, fournir les détails les plus circonstanciés sur la découverte qu'il en a faite, indiquer la bibliothèque publique ou privée où il se trouve et la cote sous laquelle il est inscrit. Et il y a gros à parier que dans le cours de quelques années, quelquefois beaucoup plus tôt, toutes ces indications seront rigoureusement vérifiées. En matière de folklore, cette sévérité se change subitement en une indulgence bon enfant. Le premier venu peut s'en aller dans un village, se mettre en rapport avec le conteur de l'endroit, rentrer avec une ample collection d'histoires et d'anecdotes variées, et publier le tout avec une conscience aisée. Personne ne lui posera de questions gênantes. S'est-il informé de l'existence passée de son répondant, a-t-il obtenu quelques détails sur sa première éducation, sur les gens qu'il a pu voir, sur la profession et le genre de vie de sa famille ; s'est-il inquiété de l'histoire du village même, a-t-il cherché à savoir si on y lisait le journal, si les livres y pénétraient, de quelle nature étaient ces livres, si la petite communauté était en rapports directs ou indirects avec une ville ou un gros bourg voisin, s'il y avait des livres dans cette ville et ce bourg ? Sur tous ces points et sur bien d'autres encore qu'on pourrait énumérer, il lui est loisible de garder un profond silence. A quoi bon ? Ses moindres paroles seront reçues comme texte d'évangile. Ses variantes enfleront désormais la liste des versions populaires de tel ou tel conte, on

1) *Le Roman de Renard*, Paris, Champion, 1914, in-8, p. 560.

les citera pour expliquer telle œuvre littéraire vieille de cinq siècles. »

Continuant sa démonstration, M. Foulet cite un exemple précis, les *Contes populaires de Lorraine*, publiés par M. Emm. Cosquin, recueil considéré à bon droit comme un modèle du genre. Cette collection se compose de contes notés par M. Cosquin et ses sœurs dans un seul village lorrain, Montiers-sur-Saulx¹. A propos de ce recueil, M. Foulet pose toutes sortes de questions, dont nous reproduisons quelques-unes. M. Cosquin et ses sœurs tenaient « la plus grande partie » de leurs contes d'une jeune fille du village. M. Foulet demande : « Qui était cette jeune fille?... Savait-elle lire? Quels livres lisait-elle? Soupçonnait-elle qu'on contât ailleurs des histoires analogues? Avait-elle une idée du travail que préparait M. Cosquin? » — Et puis : « Qu'est-ce que Montiers-sur-Saulx? Quelle en est la physionomie intellectuelle? Y avait-il une école dans le village aux environs de 1870? Si oui, de quels livres s'y servait-on? Quels livres aurait-on trouvés chez les habitants à cette époque? » M. Foulet constate que M. Cosquin, dans son avant-propos, « n'a répondu à aucune de ces questions ».

Après avoir déclaré qu'il ne veut « faire le procès à aucun folkloriste », M. Foulet continue : « Nous affirmons que les historiens de la littérature ont tort d'employer dans leurs investigations des matériaux sur l'origine desquels ils n'ont en général aucun renseignement. Ils ont raison de penser que le folklore moderne continue le folklore du passé. Mais ce qui est permanent, c'est le cadre, la forme si l'on veut; la matière est diverse et changeante, elle se renouvelle et s'accroît sans cesse, et bon nombre de ces additions, on n'en saurait douter, viennent des livres ».

Pas de doute, c'est un véritable acte d'accusation contre la tradition populaire en tant qu'ancienne et de valeur scientifique, que dresse ici M. Foulet : les contes populaires viennent

1) Le recueil de M. Cosquin a été publié en deux volumes (Paris, Bouillon) en 1886; mais il avait d'abord paru dans le *Romania*, années 1876-1881.

des livres, sont recueillis par les folkloristes dans des livres, qui peuvent de nouveau se répandre dans le peuple et donner naissance à de nouveaux contes oraux, destinés à être de rechef recueillis dans des livres; on tourne dans un cercle. S'il y a des contes réellement anciens — c'est évidemment la pensée de l'auteur — placés en dehors de ce cercle, nous n'avons aucun moyen de les reconnaître. Le travail des folkloristes n'a pas de valeur pour l'interprétation du passé. Les contes populaires peuvent avoir leur charme (p. 563). « Mais de faire servir à l'étude des œuvres d'un passé lointain ces historiottes récoltées au hasard de la rencontre par des collectionneurs d'hier ou d'aujourd'hui, ils nous semble que... c'est aveuglement ou duperie pure. »

On le voit, l'acte d'accusation de M. Foulet est formel et s'il a raison, les travaux des folkloristes sont tout au plus des curiosités sans valeur scientifique. Cependant, il accordera bien à ces infortunés collectionneurs et à ceux qui se servent de leurs travaux dans des intentions diverses, la liberté d'examiner son argumentation de près, avant de se rendre. Cette argumentation se ramène à une seule idée : les contes viennent des livres; la « littérature orale » n'est que le reflet de la littérature écrite, et même en bien des cas d'une littérature écrite très récente. Les questions que l'auteur adresse à M. Cosquin, on l'aura remarqué, ont toutes ce sens; elles se

1) M. Foulet insère ici en italiques les mots « *dans le cas du Roman de Renard* », soulignant ainsi une restriction qu'il juge importante. Dans la note 2 de la même p. 563 il rappelle de même expressément qu'il ne considère sous le nom de « contes populaires » que « les contes d'animaux, à l'exclusion expresse des légendes, des contes de fées et des fabliaux ». On ne voit pas bien le sens de cette restriction, qui se retrouve ailleurs (p. 537). Si les arguments de M. Foulet ont de la valeur, ils portent également contre toutes les catégories de contes, les contes merveilleux et les contes à rire, aussi bien que les contes d'animaux. Inversement, si l'on peut prouver l'antiquité d'un certain nombre de contes merveilleux, etc., qui ne voit qu'on crée ainsi au moins une présomption en faveur de l'antiquité des contes d'animaux? D'autant plus (nous revenons plus loin sur ce point) qu'il est impossible d'établir scientifiquement une distinction précise entre les contes d'animaux et les contes à personnages humains.

rapportent à la possibilité d'une origine livresque des récits recueillis à Montiers-sur-Saulx. M. Cosquin seul pourrait répondre avec précision à ces questions, en ce qui concerne, par exemple, l'état de l'enseignement primaire dans le village lorrain, au moment où se formait la génération dont M. Cosquin et ses sœurs ont noté les récits; mais à un point de vue plus général, il n'est pas impossible d'apprécier la possibilité des influences littéraires dont parle M. Foulet, en admettant qu'un élément considérable de la population du village fût en état de lire. Que pouvaient lire ces paysans vers 1870?

Écartons d'abord le journal, que M. Foulet mentionne en passant (p. 56). Il est possible qu'un journal de province publie, une fois par hasard, un conte à rire, une facétie, mais cela ne doit pas arriver souvent [voir plus loin, p. 48]. Même observation à propos des almanachs. Les revues ne pénètrent guère dans ce milieu, surtout vers 1870.

Quant aux livres, nous savons en gros ce que le peuple lisait sous le Second Empire, grâce à l'ouvrage de Ch. Nisard sur la littérature de colportage¹. En ce qui concerne les fictions, il y a d'abord les romans : réimpressions des vieux romans de M^{me} Cottin, de Ducray-Duminil et des éditions à bon marché des romanciers plus récents : Alexandre Dumas, E. Sue, Paul de Kock : mais ce n'est pas là que les paysans de Montiers-sur-Saulx pouvaient lire des contes. Il y a ensuite ce qu'on appelle proprement la « Bibliothèque Bleue », les réimpressions des romans en prose de la fin du moyen âge : les *Quatre Fils Aimon*, *Huon de Bordeaux*, etc., mais ce n'est pas là non plus qu'on trouve des contes². Pour en lire, nos

1) *Histoire des livres populaires ou de la littérature de colportage*, 2^e édition, Paris, 1864, 2 vol. in-18. Ch. Nisard a composé son livre d'après les relevés qu'il a faits en 1852, comme secrétaire de la commission instituée par Napoléon III pour la « réglementation » du colportage. Mais de 1852 à 1870 environ, le fond de cette littérature n'a pas dû se modifier beaucoup.

2) Un seul conte, publié par M. Cosquin dans la *Romania*, X, 559, mais non admis dans le recueil définitif, s'est trouvé être la reproduction d'un épisode d'un livre de cette catégorie, *Jean de Paris*; voir *Romania*, XI, 456. — Pour *Jean de Calais* (conte qui du reste ne se trouve pas dans le recueil de M. Cosquin), voir plus loin.

paysans devaient avoir recours aux réimpressions des « contes de fées » publiés en France depuis la fin du xvii^e siècle. Des éditions à bon marché de ces contes figurent en effet dans la littérature de colportage du Second Empire, analysée par Ch. Nisard ¹.

Prenons d'abord le plus connu de ces recueils, celui de Perrault, publié d'abord en 1697 et dont les réimpressions sont innombrables. En comparant le contenu de ce petit volume à la collection de M. Cosquin, nous trouvons que les deux recueils ont *un seul* conte en commun : c'est le n° 48, qui est le conte *Les Fées* ; mais les détails, qu'on retrouve (voir les remarques de M. Cosquin, I, 119 et suiv.) dans d'autres contes étrangers et qui, par conséquent, ne peuvent être de l'invention des paysans lorrains, diffèrent complètement ; il est certain que le conte lorrain ne provient pas de Perrault. La première partie du n° 28 de M. Cosquin correspond en gros à l'introduction de *Peau-d'Ane*, mais la seconde partie est entièrement différente et se retrouve avec la première dans des contes recueillis hors de France ; ici encore un emprunt à Perrault est inadmissible : nous avons un exemple, si fréquent dans les récits populaires, d'un développement divergent d'un thème donné.

Après Perrault, l'auteur le plus connu de « contes de fées » est certainement M^{me} d'Aulnoy (la première édition de son premier recueil parut en 1698). Un choix des contes de cette dame et des contes isolés ont été réimprimés dans des éditions à bon marché, destinées au colportage. Dans le n° 73 du recueil de M. Cosquin, nous reconnaissons le titre et le sujet d'un conte bien connu de M^{me} d'Aulnoy, *La Belle aux cheveux d'or*. Mais les différences sont considérables ; ici encore les variantes étrangères prouvent que ce sont pas les

1) *Ouvr. cité*, t. II, p. 507-514. — Voir aussi, sur les recueils de contes qui font partie de la littérature de colportage, un article de M. Louis Morin dans la *Revue des Traditions populaires*, t. IX (1894), p. 368 : *La Bibliothèque Bleue de Troyes et les contes populaires*. Ses indications, bien plus détaillées que celles de Ch. Nisard, m'ont été fort utiles.

paysans lorrains qui ont ajouté des détails à leur invention : c'est la femme de lettres du xvii^e siècle qui a modifié un conte traditionnel pour l'adapter au goût de son temps et de son public¹. — Le n° 21 de M. Cosquin, *La Biche blanche*, présente des analogies avec un autre conte bien connu de M^{me} d'Aulnoy, *La Biche au bois* : on y retrouve les deux thèmes de la Métamorphose et de la Substitution. Mais dans le conte de M^{me} d'Aulnoy la substitution² a lieu *avant* le mariage de l'héroïne : nous avons la *Fiancée substituée*, thème très fréquent ; dans le conte lorrain, la substitution a lieu quand l'héroïne est déjà mariée et mère, thème non moins fréquent. — *L'Oranger et l'abeille* de M^{me} d'Aulnoy correspond au n° 9 de M. Cosquin, mais les différences sont très grandes et pour un trait important le conte de M^{me} d'Aulnoy s'écarte à son désavantage des contes de M. Cosquin (voir les remarques de M. Cosquin sur les contes 9 et 32 de sa collection). — M. Cosquin a cependant noté, dans ses remarques, quelques cas où le souvenir des contes de M^{me} d'Aulnoy a influencé la tradition orale, mais d'une façon toute extérieure : dans une variante du n° 23, *La Clochette d'or*, « les noms de la fille du roi et de celle de la reine : Florine et Truitonne, sont empruntés à *L'Oiseau bleu* de M^{me} d'Aulnoy : c'est du reste la seule chose qui ait passé de ce conte dans le nôtre ». — En effet, les deux récits appartiennent à des thèmes entièrement différents. — Dans une autre variante du même conte, que M. Cosquin ne donne pas en entier, on trouve les noms de « Gracieuse » et « Percinet », héroïne et héros d'un récit de la conteuse du xvii^e siècle ; M. Cosquin ajoute : « dans cette variante manque l'épisode de l'arbre et la conclusion est directement empruntée au

1) Le titre même du conte, en même temps désignation de l'héroïne, n'est pas emprunté à M^{me} d'Aulnoy : on le trouve dans des versions étrangères et il pourrait bien être le souvenir d'un détail qui a disparu du conte lorrain aussi bien que du remaniement de M^{me} d'Aulnoy, mais qui se retrouve à l'étranger et qui est ancien et très ancien (voir plus loin).

2) Dans le conte du xvii^e siècle il y a plutôt tentative de substitution : M^{me} d'Aulnoy a reculé devant l'invraisemblance : mais, dans le modèle oral qu'elle avait présent à l'esprit, la substitution devait être effective.

conte de M^{me} d'Aulnoy». Il faut remarquer que cette « épisode de l'arbre », qui se trouve dans les deux autres variantes et qui se rattache au thème si répandu des métamorphoses, est justement ce qui fait l'intérêt des contes de Montiers-sur-Saulx ; il manque chez la conteuse du xvii^e siècle. L'influence du récit de M^{me} d'Aulnoy a donc été très restreinte¹.

Dans la seconde moitié du xviii^e siècle, nous rencontrons M^{me} Leprince de Beaumont² qui inséra dans son *Magasin des enfants* des contes, dont quelques-uns se réimprimaient encore au siècle dernier. Un seul de ces contes nous intéresse : c'est le récit bien connu *la Belle et la Bête* : c'est essentiellement le n^o 63 de M. Cosquin, *Le Loup Blanc*. Mais le récit de M^{me} Leprince de Beaumont est surchargé de détails artificiels et d'intentions didactiques qu'ignore, à son grand avantage, le conte de Montiers-sur-Saulx ; en outre, il contient un trait excellent, qui se retrouve dans les versions notées dans d'autres pays, et qui n'est pas dans le récit du xviii^e siècle : le loup se présente chaque nuit à l'héroïne sous une forme humaine. Le récit du *Magasin des enfants* ne saurait donc être la source du conte lorrain ; celui-ci, au contraire, bien que mutilé à la fin, peut nous donner une idée assez exacte du conte oral dont *La Belle et la Bête* est le développement littéraire³.

1) Notons encore, avec M. Cosquin, que pour l'épisode des épreuves imposées au héros, il y a un accord remarquable entre le n^o 9 des contes lorrains et le même conte *Gracieuse et Percinet* de M^{me} d'Aulnoy, qui appartient du reste à une toute autre famille de récits que ce conte 9.

2) On peut encore mentionner, pour mémoire, les recueils de M^{lle} de Caumont de la Force (1698) et de M^{me} de Murat (nouv. édition, 1724) dont quelques contes isolés ont été réimprimés pour la librairie de colportage (voir l'article cité de M. L. Morin) : rien de tout cela n'a passé dans le recueil de M. Cosquin. Même résultat négatif pour un conte insipide de M^{lle} de Lubert (1743) : *La Princesse Lionnette et le prince Coquerico*, que M. Morin cite également.

3) Entre le conte populaire et le récit de M^{me} Leprince de Beaumont nous devons admettre (comme l'a fait remarquer M. Cosquin) un intermédiaire, M^{me} de Villeneuve, qui inséra *la Belle et la Bête* dans son roman *La Jeune Américaine* (1740). M^{me} Leprince de Beaumont a habilement abrégé cet interminable récit. — Quelques autres contes de M^{me} de Beaumont, entièrement inventés, ont été réimprimés à Troyes (art. cité de M. L. Morin); rien de tout

Passons maintenant aux contes étrangers qu'ont pu connaître les gens de Montiers-sur-Saulx. Remarquons d'abord que Ch. Nisard n'indique parmi les recueils de contes qui faisaient partie de la littérature de colportage en 1852, *aucune traduction* de contes étrangers. Un choix de récits des frères Grimm avait pourtant paru en français dès 1836 ; mais cette absence de récits étrangers n'étonne pas, quand on se rappelle le caractère traditionnel et routinier de la librairie de colportage : on n'y aime pas les noms nouveaux.

De plus, il faut remarquer que des trois grandes collections étrangères, celle des frères Grimm, celle d'Afanasiev et celle d'Asbjörnsen, la dernière n'a jamais été traduite en français ; quant à celle d'Afanasiev, un choix seulement, traduit sur la version anglaise de Ralston, a paru en 1874, certainement trop tard pour pouvoir exercer une influence quelconque sur les conteurs et les conteuses du village lorrain dont M. Cosquin notait les récits.

Reste la collection des frères Grimm, très importante, à cause du grand nombre de contes qu'elle a en commun avec celle de M. Cosquin (62 sur 84) ; nous avons vu qu'en 1852 elle n'avait pas encore été admise dans la librairie du colportage ; mais de 1852 à 1870 il y a un intervalle de près de vingt ans ; dans cet intervalle, de nouvelles traductions avaient paru en éditions à assez bon marché¹ ; même si les paysans ne les achetaient pas, un instituteur, une institutrice ont pu se les procurer et raconter de temps en temps en classe, comme récréation, un récit qu'ils y avaient lu. En outre, nous ne devons pas oublier que nous sommes en Lorraine, dans le voisinage du domaine linguistique germanique ; la première édition du recueil des frères Grimm ayant paru dès 1812-

cela ne se retrouve dans les contes lorrains. — Ducray-Duminil, déjà nommé comme romancier, publia en 1819 un recueil de *Contes de fées* qui eut du succès, malgré la médiocrité des récits (entièrement inventés) et fut réimprimé pour le colportage : aucun de ces contes ne se retrouve chez M. Cosquin.

1) Voir Lorenz, *La Librairie française*, II, 507 ; V, 604.

1814, des récits qui en provenaient ont pu se propager par voie orale jusque dans la Lorraine française.

Dans ces conditions, j'ai négligé les traductions, j'ai consulté le recueil original et j'ai comparé, pour chaque conte du recueil de M. Cosquin, le récit correspondant des frères Grimm, s'il y en avait un¹. Le résultat de cette confrontation a été que *pas un seul* des contes notés par M. Cosquin ne provient du recueil allemand.

Même quand il y a de très grandes ressemblances, des détails diffèrent ; et comme ces détails se retrouvent dans des versions étrangères, autres que celles des frères Grimm, ils ne peuvent être de l'invention des gens de Montiers-sur-Saulx.

Prenons comme exemple le premier conte du recueil de M. Cosquin, *Jean de l'Ours* : c'est le n° 116 des frères Grimm, *Le jeune Géant* ; dès le début du conte nous remarquons une différence qui est au désavantage du conte allemand. Dans le récit lorrain, la mère de Jean, enceinte, est enlevée par un ours, et accouche d'un fils dans l'antre de la bête. Ceci est certainement une altération de la version primitive, que nous trouvons dans des contes étrangers cités par M. Cosquin, où Jean est bel et bien *le fils* de l'ours. Cependant si dans le conte lorrain, ce thème singulièrement archaïque² s'est obscurci, il n'a pas complètement disparu ; il en est autrement dans le conte donné par les frères Grimm ; là, le début est complètement rationalisé : la mère du jeune géant est enlevée non par un ours, mais par des « brigands ». Ce seul détail suffit à prouver que le conte lorrain ne provient pas du recueil allemand.

Prenons un autre exemple, également un conte très répandu : c'est le n° 63 de M. Cosquin, dont nous avons déjà parlé à propos du conte arrangé par M^{me} Leprince de Beaumont :

1) Les excellentes remarques de M. Cosquin, qui indique toujours, pour chaque conte, le récit correspondant des frères Grimm et qui résume de nombreuses variantes étrangères, rendent ce travail de comparaison très facile.

2) M. H. Gaidoz a signalé dans la mythologie grecque un récit qui présente une singulière analogie : il se trouve dans les *Métamorphoses* d'Antoninus Liberalis, chap. 21, comp. la revue *Mélusine*, III, col. 298, 395.

c'est essentiellement le thème de *Psyché*. Dans le conte lorrain, c'est une rose que le père doit rapporter à sa fille, et dans les variantes étrangères (voir les remarques de M. Cosquin) il est de même question d'une « rose » ou d'une « fleur ». — Il en est autrement dans le conte correspondant de Grimm (n° 88), où le père doit rapporter « une alouette » ; en outre, le conte allemand, à un certain moment, passe à un autre thème, bien connu par *L'Oiseau bleu* de M^{me} d'Aulnoy ; le conte lorrain, lui, n'est pas contaminé.

Prenons encore le n° 61 de M. Cosquin, correspondant au n° 89 des frères Grimm. Les deux contes roulent sur le thème de la Substitution, qu'on trouve dans les contes populaires sous tant de formes variées ; les deux récits sont très étroitement apparentés et comme le conte lorrain est moins bien conservé que le conte allemand, on pourrait le prendre à première vue pour une réminiscence de celui-ci. Il n'en est rien : dans le conte allemand, l'héroïne, victime de la substitution, est une fiancée qui part pour aller trouver l'époux qui lui est destiné ; dans le récit lorrain, il s'agit d'une sœur qui va retrouver son frère ; comme dans les variantes étrangères, il est également question d'un frère, le récit lorrain est nécessairement indépendant de la version des frères Grimm ¹.

Ces exemples suffisent² ; du reste, le lecteur qui ne serait pas convaincu pourrait facilement faire lui-même des vérifications sur d'autres contes ; il verra que le résultat est toujours aussi négatif.

1) Voir P. Arfert, *Das Motiv der unterschobenen Braut*, Schwerin, 1897, p. 9-11 ; *Revue des traditions populaires*, XXX, 25-26.

2) Un exemple curieux est le n° 24 de Cosquin, qu'on pourrait considérer comme une réminiscence altérée du n° 130 des frères Grimm ; cependant une formule rythmée semble indiquer que le conte est, en Lorraine, ancien et traditionnel ; cette formule fait partie d'un épisode qui manque chez Grimm et qui se trouve ainsi que M. Cosquin l'a observé, dans un conte du Napolitain Basile (xvii^e siècle). Notons que le recueil de Basile n'a jamais été traduit en français. — Voir aussi le n° 170 (= Grimm 192) et la remarque de M. Cosquin.

Pour épuiser toutes les possibilités, on peut encore nommer les contes d'Andersen, qui ont paru en volumes à assez bon marché, souvent réimprimés¹, et qui ont pu, comme ceux des frères Grimm, pénétrer dans le peuple par l'intermédiaire d'un instituteur ou d'une institutrice. On sait que, dans les recueils d'Andersen, on trouve, à côté de récits inventés par l'auteur danois, quelques contes traditionnels qu'il a remaniés littérairement, tout en respectant le thème et beaucoup de détails. Remarquons d'abord qu'aucun des contes imaginés par Andersen ne se retrouve dans le recueil de M. Cosquin. Il en est autrement de trois contes traditionnels, qui ont leur parallèle dans le recueil lorrain ; mais, ici encore, nous arrivons au même résultat négatif que pour le recueil des frères Grimm : les détails, dans les récits lorrains, sont trop différents pour qu'on puisse songer à un emprunt direct ou indirect au conteur danois².

En général, l'influence des livres imprimés sur la propagation des contes est bien moins grande qu'on ne pourrait le supposer. Cette fois-ci nous prenons comme exemple un conte qui n'est pas dans le volume de M. Cosquin : c'est le récit qu'on pourrait appeler la « version maritime » du thème si répandu du Mort Reconnaissant, version qui a pour trait distinctif que le héros, jeté à la mer et échoué sur une île déserte ou sur un rocher, en est retiré par le Mort et réuni à la femme qu'il doit épouser. Ce conte, très répandu³, se trouve développé, sous une forme littéraire détestable, dans un livre populaire, *Jean de Calais*, qui s'imprime depuis longtemps comme livre de colportage⁴. Ce livre est-il pour quelque chose dans la propagation ou même dans l'origine du conte,

1) *Contes*, traduits par Soldi, Paris, 1861 ; rééditions ; *Nouveaux Contes*, traduits par le même, Paris, 1862 ; rééditions.

2) Voir dans les recueils traduits par Soldi : *Le Briquet* (Cosquin, n° 31) ; *Grand Claus et petit Claus* (Cosquin, n° 10) ; *Le Saint, le Paysan et le Poie d'agneau* (Cosquin, n° 30). — Pour quelques autres recueils de contes, voir la note complémentaire à la fin de cet article.

3) Voir G. H. Gerould, *The Grateful Dead* (London, 1908), p. 77-116.

4) Il est nommé et analysé par Ch. Nisard, *ouvr. cité*, II, 407 et suiv.

dont le héros, en France, porte souvent le nom de Jean de Calais? Si l'on consulte les réimpressions modernes, certainement non : dans ces éditions, ce n'est pas l'âme du Mort qui sauve le héros, mais « l'ange tutélaire des rois ». Mais un adversaire du folk-lore pourrait tirer avantage du fait que ces réimpressions sont faites sur une adaptation très arbitraire du livret primitif, faite en 1776 par un certain Jean Castilhon ; ce livret primitif¹ est tout simplement l'édition à part d'une nouvelle que M^{me} de Gomez publia en 1723 dans ses *Journées amusantes*. Dans cette nouvelle, bien plus conforme au conte que le remaniement, on retrouve le Mort.

Mais le récit est-il de l'invention de M^{me} de Gomez? Nullement; dans la *Scala Celi*² du dominicain Jean Gobi (fin du XIII^e siècle) dans les *Notti* de Straparole (1552) dans un recueil de nouvelles du Portugais Trancoso (1575) on trouve des récits qui sont manifestement des reproductions diversement altérées du conte, tel qu'on l'a noté en maint pays, depuis l'Islande jusqu'à l'île de Célèbes. Il paraît par conséquent difficile de croire que cette nouvelle ait été pour quoi que ce soit dans la popularité du conte. Tout au plus pourrait-on supposer que le nom de « Jean de Calais » provient de M^{me} de Gomez et des éditions populaires, fidèles ou remaniées, de son récit ; et encore cela n'est-il pas bien sûr³.

D'autre part, il ne suffit pas qu'un récit soit très répandu sous forme de livre pour qu'il se loge dans la mémoire du peuple. On connaît l'extraordinaire succès dont a joui, à tra-

1) Je n'ai pas vu d'exemplaire de cette forme primitive du livre populaire, mais Le Roux de Lincy en a vu un, daté de 1738 ; voir son Introduction à la *Nouvelle Bibliothèque Bleue* (Paris, 1842), p. xxxii.

2) Voir sur ce récit, *La Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, t. LXXVI (1915), p. 299.

3) En effet, tous ceux qui ont lu le récit de M^{me} de Gomez auront reçu, je crois, l'impression que ce nom bourgeois de « Jean de Calais » forme un contraste singulier, presque comique, avec le style, d'une élégance voulue et apprêtée, de la femme de lettres du XVIII^e siècle. Il est probable que ce nom s'était attaché au conte dès le temps de M^{me} de Gomez, et qu'elle se l'appropriâ, en même temps que le sujet.

vers tout le moyen âge et jusqu'à la Renaissance, le roman d'*Apollonius de Tyr*, ce produit singulier de la basse antiquité : il fut traduit en une infinité de langues, adapté sous des formes diverses, inséré dans le recueil si répandu des *Gesta Romanorum*, etc. Cependant, à ma connaissance, ce n'est que chez les Grecs modernes¹ qu'on trouve un conte populaire qui en dérive. Un autre exemple frappant, c'est l'histoire de Grisélidis. Ce récit, mis en latin par Pétrarque, eut un immense succès : dès avant la fin du xiv^e siècle, il fut traduit dans les langues les plus diverses, mis au théâtre, inséré dans des recueils de récits dévots ; en France, au milieu du siècle dernier, il faisait partie de la librairie de colportage², le fait peut être encore. Reinhold Köhler³, excellent connaisseur des contes populaires, a prouvé que *Grisélidis* a pénétré dans la mémoire du peuple ; il en a trouvé, dans des recueils de différents pays, des versions orales, mais seulement au nombre de quatre ; J. Bolte, autre spécialiste de la littérature des contes, en a pu ajouter quatre autres. C'est fort peu, quand on songe à l'infinité de versions qu'on peut recueillir des contes vraiment populaires, *Cendrillon*, *Peau d'Ane*, *Psyché*, etc.

II

Les résultats de l'enquête que nous venons d'instituer, à propos du recueil que M. Foulet avait cité comme exemple⁴,

1) J. G. von Hahn, *Griechische und Albanesische Märchen*, n° 50.

2) Ch. Nisard, *ouvr. cité*, II, 481.

3) *Kleinere Schriften*, II, 537-551.

4) Il y a fort à parier que le résultat serait tout aussi négatif pour telle autre collection française de contes : Bladé (Gascogne), Luzel et Sébillot (Bretagne), etc. La démonstration serait même plus simple pour ces recueils que pour la collection lorraine de M. Cosquin, l'hypothèse d'une influence directe du recueil des frères Grimm n'étant même pas à envisager quand il s'agit de contes recueillis dans l'Ouest où dans le Midi. — Naturellement, nous ne songeons pas à nier qu'un conte puisse passer en entier d'un recueil imprimé

ont réduit à des proportions plus modestes, presque minimales, ce fantôme d'abord si menaçant du Livre, de la tradition livresque, évoqué par le savant et ingénieux critique; mais, enfin, ils ne l'ont pas fait disparaître complètement: à propos de *Jean de Paris*, de M^{me} d'Aulnoy, etc., nous avons pu constater quelques infiltrations de la tradition écrite ou imprimée dans la tradition orale; il semble donc qu'il reste quelque chose de légitime dans la protestation de M. Foulet, quand il déclare (p. 562, note). « Nous protestons... contre l'emploi, par les historiens de la littérature dans la critique d'œuvres du moyen âge, de matériaux qui peuvent provenir de ces œuvres là mêmes. »

Jusqu'ici, dans notre discussion, nous avons procédé négativement; nous avons montré que la tradition écrite, n'a pas, dans la question, l'importance que lui attribue M. Foulet; maintenant, nous allons adopter la méthode positive et montrer, par des exemples choisis, qu'il y a, dans le folk-lore, des récits très anciens, antérieurs aux littératures du moyen âge occidental¹.

Prenons d'abord un cas où, loin d'adopter la méthode que M. Foulet combat, on a voulu suivre la méthode contraire et expliquer un conte traditionnel, populaire, recueilli de nos jours, comme la réminiscence d'une œuvre littéraire du moyen âge. Il s'agit du récit légendaire sur Berte « au grand pied », la mère de Charlemagne. Depuis les frères Grimm tout le monde admet qu'il y a un rapport entre cette

dans la tradition populaire. M. Sébillot a publié, dans la *Revue des Traditions populaires*, t. IX, un certain nombre de contes, recueillis par lui dans la Haute-Bretagne, et dont les parallèles se retrouvent dans des livres; quelques-uns de ces contes sont certainement des souvenirs, directs ou indirects, de lectures de Perrault ou même de Ducray-Duminil. Mais ces faits sont rares, sporadiques et ne nous donnent certainement pas le droit d'attribuer à l'ensemble du folk-lore une origine livresque.

1) Dans ce qui suit, je serai obligé de rappeler certains faits bien connus des spécialistes. Dans un aperçu de ce genre, les rapprochements les plus nouveaux ne sont pas toujours les plus faciles à exposer ou les plus propres à frapper l'esprit du lecteur.

légende et le conte de *La Fiancée substituée* ; on admettait également l'antériorité du conte : un « trouveur » du XII^e siècle aurait connu un récit oral et populaire et l'aurait transformé en chanson de geste, en le rattachant aux noms de Charlemagne et de sa mère ; c'était l'opinion de G. Paris, de P. Arfert (dans son travail déjà cité sur *La Fiancée substituée*), de M. J. Bédier. Récemment, un romaniste polonais, M. J. Reinhold, adversaire, lui aussi, des explications folkloriques, a proposé, dans un travail du reste très intéressant sur les différentes formes littéraires de la légende de Berte « au grand pied », une hypothèse inverse. Partant du fait certain que la légende s'était introduite au moyen âge dans des chroniques allemandes, il suppose que de là elle aura passé dans la littérature de colportage, puis, adoptée par le peuple, elle sera devenue le conte, noté par les folkloristes en maint pays¹.

On peut faire valoir contre ce système une objection très simple, mais décisive : tous les récits sur Berte, français ou étrangers, en vers ou en prose, ont pour original, direct ou indirect, comme nous l'avons dit, un poème français, perdu, qui ne saurait être antérieur au XII^e siècle². Or, nous savons de science certaine que le thème de *La Fiancée substituée* est plus ancien : nous le trouvons dans l'Inde, sous forme de récit développé, dans deux grands recueils du XI^e siècle, celui de Kshemendra et celui de Somadeva. Il est prouvé que ces deux auteurs ont travaillé, chacun de son côté, d'après un original perdu ou non encore retrouvé, que les indianistes appellent « la *Bṛhatkathā* cachemirienne », et qui doit avoir été composé au X^e siècle au plus tard³. Ceci ne veut pas dire

1) *Zeitschrift für romanische Philologie*, XXXV, 147. Un livre populaire allemand sur l'histoire de Berte est cité par l'auteur, p. 5 de son étude.

2) C'est aussi l'opinion de M. Reinhold, p. 150 de son article cité.

3) F. Lacôte, *Contribution à l'histoire des contes indiens. Essai sur Gunāḍhya et la Bṛhatkathā* (Paris, Leroux, 1908, in-8), p. 144. Voir aussi *Revue des traditions populaires*, XXII (1907), p. 1 et suiv., bien que les conclusions de cet article soient à modifier, d'après le travail de M. Lacôte, en ce qui concerne l'original commun de Kshemendra et de Somadeva.

que le conte soit d'origine indienne ; il est même certain que les contes européens ne sauraient descendre du récit compliqué et artificiel qu'ont reproduit Somadeva et Kshemendra, et qui a tout l'air, non d'un vrai conte populaire, mais d'un remaniement littéraire d'un conte ; les rédactions indiennes n'en ont pas moins le mérite de nous attester l'antiquité de ce thème et de ruiner d'avance toutes les combinaisons trop ingénieuses, comme celle de M. Reinhold, qui voudraient rattacher les contes très nombreux et très répandus¹ du thème de *La Fiancée substituée*, comme des dérivés, au récit épique du moyen-âge. Pour expliquer la présence du thème dans l'Inde au xi^e (ou mieux, x^e) siècle, en France au xii^e, la solution qui se présente d'abord à l'esprit est aussi la seule acceptable : le conte vivait, dès le haut moyen âge, en Asie comme en Europe, dans la tradition populaire, comme il vit aujourd'hui dans maint pays, sous des formes très diverses ; il a été exploité littérairement, dans l'Inde et en France ; en France, il devint un récit épique, comme il était devenu une nouvelle dans l'Inde.

Le même recueil de Somadeva² nous atteste l'antiquité d'un autre type de conte, encore plus répandu que celui de *la Fiancée*. Un jeune homme est tombé, d'une façon quelconque (les introductions du conte diffèrent) au pouvoir d'un être malfaisant, dans les contes européens un ogre, le diable, etc., qui lui impose des tâches manifestement au-dessus de ses forces. Mais la fille de l'ogre, qui s'est enamorée du héros, vient à son aide : par des moyens de sorcellerie elle lui facilite l'accomplissement de ses tâches ; plus tard elle s'enfuit avec lui et le protège dans sa fuite par des moyens également magiques. Dans un certain nombre de versions, le récit a une suite : le héros, revenu chez lui, oublie la jeune

1) On a retrouvé le thème de la *Fiancée substituée* jusque chez les Zoulous.

2) Le recueil de Kshemendra n'étant pas encore traduit en entier, nous ne pouvons certifier que le récit se retrouve aussi chez cet auteur ; mais Somadeva ayant composé son œuvre entre les années 1063-64 et 1083-84 de notre ère, est en tout cas un garant d'une antiquité suffisante.

filles qui l'a sauvé et ce n'est qu'après des épreuves que celle-ci est de nouveau réunie à son fiancé et devient définitivement sa femme.

Cet épisode final manque dans la version de Somadeva (traduction de Tawney, I, 358), qui reproduit du reste le conte avec une fidélité remarquable. Dans d'autres cas, son recueil nous donne les contes transformés en nouvelles, d'après le goût indien ; mais pour le récit « du prince, du rākshasa et de la fille du rākshasa » il a le mérite de nous avoir conservé à peu de choses près, la version populaire et naïve, telle qu'elle devait circuler dans l'Inde au XI^e siècle (ou à une époque antérieure, si Somadeva, ici comme ailleurs, reproduit la « *Brhatkathā* cachemirienne »). Ici encore nous sommes en présence d'une tradition¹ qui remonte à près de mille ans, et qui peut remonter bien plus haut, puisque deux savants qui sont rarement d'accord, M. Emm. Cosquin et feu Andrew Lang ont signalé², chacun de son côté, la singulière analogie qui existe entre notre conte et l'histoire de Jason et de Médée, analogie qui peut difficilement être fortuite. Cette hypothèse d'une haute antiquité du conte reçoit une confirmation indirecte du fait de sa remarquable extension géographique : on l'a noté jusqu'aux îles Samoa, où il a pris la forme d'un chant épique traditionnel, et ce n'est certes pas par voie livresque qu'il a pu arriver aux Polynésiens³. Il est naturel que les

1) Il n'y a aucune raison valable pour attribuer avec Benfey (*Göttingische gelehrte Anzeigen*, année 1862, p. 1224) à ce conte, dont l'Inde nous a conservé la plus ancienne rédaction écrite, une *origine* indienne et même bouddhique. Mais même si cela était vrai, nous serions toujours obligés de supposer que le conte est venu en Occident par tradition *orale*. En effet, rien ne prouve que le recueil de Somadeva (ou son modèle) ait jamais été traduit en entier dans une langue étrangère à l'Inde ; si les Arabes en ont connu quelques récits par une transmission littéraire, ces récits appartiennent à d'autres parties de la vaste compilation sanscrite. L'exemple est donc, dans toutes les suppositions, probant pour ce que nous voulons démontrer, à savoir la persistance de la tradition orale à travers les siècles.

2) Cosquin, *Contes popul. de Lorraine*, II, 28 ; A. Lang, *Custom and Myth* (London, 1884), p. 94.

3) G. Turner, *Samoa* (London, 1884), p. 102. A. Lang, qui a signalé ce récit curieux, a voulu retrouver le conte en Amérique, chez les Peaux-Rouges,

contes les plus anciens soient aussi ceux qui ont voyagé le plus loin : ils ont eu tout le temps d'arriver au bout du monde.

Prenons un troisième exemple : cette fois-ci, une œuvre littéraire du moyen âge, particulièrement célèbre, est engagée dans le débat. Le conte n° 5 du recueil de M. Cosquin, *Le Fils du pêcheur*, contient l'épisode suivant : le héros arrive dans un village où tout le monde est en deuil ; on lui dit que tous les ans on doit livrer une jeune fille à une bête à sept têtes et que le sort vient de tomber sur une princesse. Le jeune homme se rend dans le bois où l'on avait conduit la princesse ; il s'offre pour combattre la bête et la tue. La princesse l'invita à venir avec elle chez le roi son père, mais il refusa ; il accepta cependant un mouchoir, marqué au nom de la princesse, dans lequel il enveloppa les sept langues du monstre et dit adieu à la jeune fille. Encore dans le bois, elle rencontra trois charbonniers, auxquels elle raconta son aventure. Ils menacèrent de la tuer si elle ne les conduisait à l'endroit où se trouvait le corps de la bête ; la princesse obéit. Ils prirent les sept têtes, puis partirent avec la princesse, après lui avoir fait jurer de dire au roi que c'étaient eux qui avaient tué le monstre. Le roi déclara qu'il donnerait sa fille à l'un d'eux, mais la princesse refusa de se marier avant un an et un

mais on se demande si le récit algonquin qu'il résume (*Custom and Myth*, p. 100) appartient réellement à ce groupe ; s'il en est ainsi, il est bien déformé. Lang cite aussi une version japonaise que je n'ai pu vérifier ; on trouve une version cambodgienne assez altérée, recueillie non loin des ruines d'Angkor, chez M. Aug. Pavie, *Contes populaires du Cambodge* (Paris, 1903), p. 64 ; une version malgache, dans le *Folklore Journal*, I, (1883), 206-208. Pour les formes européennes, voir Cosquin, *Contes popul. de Lorraine*, remarques aux n° 9 et 32 ; R. Köhler, *Kleinere Schriften*, I, 161. Le conte n'a pas été exploité littérairement en Europe au moyen âge, du moins à ma connaissance ; mais il était certainement connu en Occident au xvi^e siècle : il est un des éléments constitutifs de *la Belle Sidea*, drame du poète nurembergeois Jacob Ayrer (mort en 1605), lequel est à son tour apparenté à la *Tempête* de Shakespeare. Nous retrouvons le récit en France au xvii^e siècle : *L'Oranger et l'Abeille* de M^{me} d'Aulnoy, dont nous avons parlé plus haut, en est une version littéraire déformée.

jour. Au bout d'un an, on commençait déjà les préparatifs des noces, quand le jeune homme arriva dans la ville ; on lui raconta le mariage de la princesse. Le jeune homme trouva moyen de se présenter au roi, obligea les charbonniers à montrer les têtes, mais montra lui-même les sept langues. Il épousa la princesse¹.

On sait que le roman de *Tristan* contient un épisode tout semblable². Tristan arrive incognito en Irlande et apprend que le roi a promis la main de sa fille (Iseut) à celui qui tuera un dragon qui dévaste le pays. Tristan, après un terrible combat, tue le monstre, lui coupe la langue comme trophée, mais tombe inanimé, affaibli par ses blessures. Le sénéchal du roi, qui a vu le combat, dit au roi que c'est lui qui a vaincu le dragon et prétend à la main d'Iseut. Comme son récit est appuyé par les dires de ses hommes, le roi est sur le point de le croire véritable. Mais Iseut est moins naïve ; elle fait faire des recherches sur le lieu du combat ; on trouve Tristan encore en vie ; elle annonce à son père qu'elle a découvert le chevalier qui a tué le dragon. Le lendemain, Tristan se présente à la cour, convainc le sénéchal d'imposture en montrant la langue coupée et obtient la main d'Iseut pour le roi Marc, son oncle.

Le conte est-il la source de l'épisode de *Tristan*, ou bien devons-nous admettre la relation inverse ? On pourrait discuter longtemps là-dessus, d'autant plus que le conte paraît à

1) Le conte où cet épisode se trouve enchâssé est extrêmement répandu ; voir, outre les remarques de M. Cosquin, J. Bolte et G. Polívka *Anmerkungen zu den Kinder-und Hausmärchen der Brüder Grimm*, Leipzig, 1913, I, p. 534 et suiv., et Hartland, *Legend of Perseus*, t. III. L'épisode se trouve ainsi dans des contes d'un type différent et, au moyen âge, en dehors de l'épisode de *Tristan* que nous allons analyser, dans des récits étudiés par G. Paris, *Histoire littéraire de la France*, XXX, 413 et suiv. Le récit de Firdousi (voir plus loin) qui avait échappé à G. Paris, a été signalé par E. Rohde, *der Griechische Roman*, p. 50, note 1, 2^e édition.

2) Je suis le poème allemand d'Eilhart von Oberg ; il est généralement admis que de toutes les versions conservées de *Tristan*, c'est elle qui se rapproche le plus du poème original perdu (v. 1598 et suiv., éd. Lichtenstein).

certain égard moins bien conservé que le récit épique¹ ; heureusement, comme dans le cas précédent, un témoignage décisif, depuis longtemps signalé, vient nous tirer d'embarras. Le scholiaste d'Apollonios de Rhodes² nous a conservé un récit d'un historien local de Mégare, Dieuchidas, qui revient à ceci : Alcathous, fils de Pélops, obligé de s'exiler, rencontre un lion qui dévastait le territoire de Mégare ; d'autres avaient été envoyés pour le tuer. Alcathous réussit à vaincre l'animal, le tua, mit la langue dans sa gibecière et revint de suite à Mégare. Ceux qui avaient été envoyés contre le lion affirmèrent que c'étaient eux qui l'avaient vaincu ; mais Alcathous, montrant sa gibecière, put les convaincre d'imposture³.

Dieuchidas racontait cette histoire à propos d'un usage rituel, observé à Mégare dans les sacrifices. Mais le récit n'est certainement pas de l'invention des Mégariens : on trouve, en effet, un trait tout semblable dans l'histoire d'un héros bien plus célèbre que l'obscur Alcathous : Pélée, le père d'Achille. La *Bibliothèque* d'Apollodore contient un récit remarquablement archaïque des aventures de jeunesse de Pélée ; on y raconte comment il fut calomnié auprès d'Acaste, son hôte. Acaste, ne voulant pas le tuer de sa propre main, le mena à la chasse sur le mont Pélion : « Là il y eut entre eux un défi au sujet de la chasse. Pélée se contentait de couper les langues des bêtes qu'il prenait et les mettait dans sa gibecière ; les gens d'Acaste ayant trouvé ces bêtes, se moquèrent

1) Certains détails sont moins altérés dans les versions étrangères que dans le conte français ; j'ai mieux aimé citer celui-ci, afin de renvoyer le lecteur à un récit spécial et facile à vérifier ; une restitution par voie comparative serait plus discutable.

2) Scholie sur le vers I, 517, reproduite dans Car. Müller, *Fragmenta historicorum graecorum*, IV, 390. Müller range Dieuchidas parmi les écrivains de date incertaine ; comme il est cité par Plutarque et Athénée, il est en tout cas d'une antiquité assez respectable.

3) Pausanias raconte, lui-aussi (I, 41), l'exploit d'Alcathous ; il ne parle pas de la langue coupée, mais ajoute un autre détail qui rappelle les contes : le roi de Mégare avait promis son royaume et la main de sa fille à celui qui tuerait le lion.

de lui, disant qu'il n'avait rien tué ; mais lui, montrant les langues qu'il avait dans sa gibecière, leur dit qu'il avait tué autant de bêtes qu'il avait de langues » ¹.

Il est évident que nous avons ici essentiellement le même récit que chez Dieuchidas, mais légèrement modifié, pour le faire entrer dans le cadre des aventures de Pélée. Or, nous savons que ces aventures étaient racontées dans un poème hésiodique, le *Catalogue des Femmes* ; nous avons des vers de ce poème (fr. 79, édit. Rzach) relatant, ainsi que le fait plus brièvement Apollodore, comme quoi Acaste, après cette première épreuve, essaya de faire périr Pélée en l'exposant aux coups des Centaures. Il est donc probable que le premier épisode, celui de la chasse et des langues coupées, figurait également dans le poème ; en tout cas, le récit d'Apollodore est entièrement indépendant de celui de Dieuchidas, remonte à des sources entièrement différentes et probablement bien antérieures.

Mais les problèmes que pose notre thème ne sont pas encore épuisés : revenant au haut moyen âge, nous retrouvons notre histoire du vainqueur d'une bête monstrueuse et de sa précaution en Perse, où elle est également rattachée au nom d'un héros épique. Firdousi (940-1020) raconte dans son *Livre des Rois* comment le jeune Gouchtasp, brouillé avec son père Lohrasp vint de Perse, sans se faire connaître, à la cour du Kaisar de Roum (l'empereur de Rome). La fille aînée de l'empereur, ayant le droit, suivant l'usage du pays, de choisir un époux, désigne le séduisant Gouchtasp ; mais l'empereur, croyant que Gouchtasp était un homme de rien, se montra fort mécontent de ce mariage, et bannit le couple de sa cour. — Un notable de Roum, Mirin, ayant demandé à

1) Apollodore, *Biblioth.*, III, 13 ; je me sers de la traduction de Clavier (I, 367) en la modifiant quelque peu. Le sens évident du récit est que les chasseurs d'Acaste s'attribuaient l'honneur d'avoir pris et tué eux-mêmes les bêtes. — Voir aussi Mannhardt, *Antike Wald-und Feldkulte*, p. 49 et suiv., où les autres textes sont réunis et discutés.

2) Traduction de J. Mohl, IV, 248 et suiv., (édit. in-8, Paris, 1877).

l'empereur la main de sa seconde fille; le « Kaiser », posa cette fois une condition : le prétendant devait d'abord abattre le loup monstrueux de Fasikoun. Le jeune chevalier de Roum comprit bien qu'il n'était pas de force pour un pareil exploit ; des calculs astrologiques lui apprirent que Gouchtasp était l'homme destiné à tuer le monstre ; il s'adressa donc à lui, pour que le jeune étranger combattît le loup à sa place et sous son nom. Gouchtasp accepta et tua le loup ; mais il eut la précaution de lui arracher des dents et de les garder par devers lui. — Plus tard, cette histoire se répéta à propos d'Ahren, prétendant à la main de la troisième fille du Kaiser, et du dragon de Sekila. Cette fois encore, Gouchtasp fut vainqueur du monstre et il usa de la même précaution. — A quelque temps de là, Gouchtasp attira sur lui l'attention de l'empereur par son habileté dans les jeux du cirque ; on le fit venir ; il fit connaître son origine et prouva par les dents et par le témoignage d'un confident que c'était lui qui avait tué les deux monstres.

Nous avons ici, évidemment, le même thème, légèrement modifié et dédoublé, et avec substitution des dents arrachées aux langues coupées¹. Devons-nous supposer que Firdousi (ou le poète antérieur de l'époque des Sassanides dont il renouvelait l'œuvre) savait le grec et avait lu le scholiaste d'Apollonios des Rhodes ? Que l'auteur de *Tristan* primitif le savait aussi et avait fait la même lecture ? Devons-nous admettre entre ces trois textes un grand nombre d'intermédiaires littéraires perdus ? N'est-il pas infiniment plus simple de supposer que nous sommes en présence d'un très vieux conte international qui vivait au XII^e siècle², au X^e et déjà bien antérieurement dans la mémoire du peuple, comme il y vit encore aujourd'hui et qu'on a rattaché en divers pays et à

1) Cette substitution se trouve dans quelques contes ; voir le tableau dans Hartland, *Legend of Perseus*, III, 207.

2) On admet généralement que le *Tristan* primitif a été composé vers le milieu du XII^e siècle.

différentes époques à des noms plus ou moins connus de la tradition locale ou nationale ?

On sait que, dans différents pays, on a retrouvé un conte qui reproduit les traits essentiels de l'histoire d'Ulysse et de Polyphème, dans *l'Odyssée*. Le rapport entre ces contes et le récit homérique a donné lieu à bien des discussions¹ ; un seul point est certain : l'épisode épique contient de singulières invraisemblances, qui s'expliquent quand on suppose qu'il est le développement d'un conte plus ancien et plus simple, dont les récits notés par les folkloristes pourraient bien être les descendants. Même en admettant l'hypothèse inverse, il est certain que la tradition orale s'est détachée très anciennement de la tradition écrite, puisque le *Dolopathos* (roman latin de la fin du XII^e siècle) contient le récit sous une forme qui est essentiellement celle des contes populaires et enchâssé dans un conte à tiroirs, qui, chose curieuse, se trouve mieux conservé dans la tradition orale des Gaëls d'Écosse que dans la rédaction latine du moyen âge².

Jusqu'ici nous n'avons considéré que des contes merveilleux ; le conte du *Trésor pillé* (*Le roi Rhampsinite*) montre que la mémoire populaire transmet non moins fidèlement les récits réalistes que les récits fantastiques. Les lecteurs de cette revue se rappellent le beau travail posthume de G. Paris sur ce groupe de contes³, où il est prouvé avec évidence que, sur certains points, le récit d'Hérodote, la plus ancienne des rédactions écrites, est moins complet ou moins bien conservé que telle version orale, notée au siècle dernier. — Un critique pourrait peut-être observer que G. Paris a attribué au conte primitif des épisodes qui ne se trouvent que dans des versions modernes ou remontant tout au plus au moyen

1) Voir, en dernier lieu, Oscar Hackman, *Die Polyphemsage in der Volksüberlieferung*, Helsingfors, 1904, in-8, et le compte-rendu de M. A. van Gennep dans la *Revue des Traditions populaires*, XX. (1905), p. 220.

2) Voir G. Paris, dans *Romania*, II, 489.

3) *Revue de l'histoire des religions*, LV (1907), pp. 151 et 207.

âge ; mais un exemple frappant prouve qu'il ne faut pas attribuer à cette objection une valeur absolue. De tous ces épisodes, le plus étranger au cadre primitif du récit, semble-t-il, est le dernier, celui de l'enfant ; il ne se trouve, en fait de versions écrites connues de G. Paris, que dans le *Dolopathos* et dans une rédaction tibétaine fort altérée. Or, une version chinoise faite sur un original sanscrit vers l'an 266 de notre ère et que G. Paris n'a pu connaître, contient cet épisode sous une forme très voisine de celle du *Dolopathos* ; il est par conséquent certain que, même s'il ne faisait pas partie du conte primitif, il remonte très haut. On peut ajouter que l'auteur du *Dolopathos* ne savait certainement ni le sanscrit, ni le chinois ; cette fin du récit n'a pu lui parvenir que par une tradition orale, qui remontait certainement à plusieurs siècles, même si l'on admet que l'épisode ne faisait pas partie du récit archétype ¹.

Mais l'exemple le plus remarquable de la singulière ténacité de la mémoire populaire est fourni par le récit égyptien des *Deux Frères*. Ce récit, que les égyptologues placent au XIII^e siècle avant notre ère, fut traduit par Emm. de Rougé dans la *Revue archéologique* en 1852 ; dès 1859 W. Mannhardt put donner dans une revue allemande, une série de rapprochements avec des contes populaires recueillis en divers pays ². M. Cosquin, reprenant le même sujet trente ans plus tard, put disposer, pour son travail comparatif, de versions restées inconnues à Mannhardt ; et depuis 1886, date de son étude, de nouveaux matériaux se sont accumulés. Deux épisodes surtout ont eu un succès universel : celui de la boucle de cheveux merveilleux, entraînée par le courant du Nil, qui donna au Pharaon l'idée de faire rechercher la femme

1) Pour abréger, je m'abstiens de citer tous les exemples de contes qu'on peut documenter dans l'Antiquité. Pour la *Psyché* d'Apulée je renvoie aux travaux de Friedländer (*Bilder aus der Sittengeschichte Roms, excursus* du t. I) et Cosquin, *Contes popul. de Lorraine*, II, 217 et 236 ; ceux que ces démonstrations ne pourraient convaincre ne seront pas convaincus par une démonstration nouvelle.

2) *Zeitschrift für deutsche Mythologie*, IV, 232 et suiv.

qui possède une telle chevelure¹ ; et celui de la Métamorphose : un être innocent qu'une femme criminelle veut faire disparaître mais qui revient continuellement, d'abord sous des formes animales et végétales, puis de nouveau sous forme humaine, pour confondre ses persécuteurs. Bien des fois, dans les contes populaires, il s'agit d'une femme qui veut faire disparaître une rivale ou d'une marâtre qui s'acharne sur un enfant (ou des enfants) qu'elle déteste². Mais la forme primitive du conte, celle où il s'agit d'une femme infidèle qui veut faire disparaître son mari, se rencontre aussi, notamment dans un récit russe et dans un conte bas-breton³. Dans ce cas particulier, la persistance de la donnée primitive, à travers une période de *trente-trois* siècles, a quelque chose de stupéfiant ; d'autant plus que, dans ce cas, on ne peut songer à une influence littéraire : pendant que ces épisodes allaient de bouche en bouche, le conte égyptien, écrit dans langue oubliée, demeurerait enseveli dans un tombeau.

Ces faits sont connus, dira-t-on. Ils ne le sont pas assez, peut-on répondre, ou bien on n'en tire pas la conclusion qui s'impose, à savoir qu'on a le droit d'utiliser des contes oraux pour expliquer la genèse d'œuvres littéraires, *même quand on n'a pas la preuve documentaire que le conte existait à une époque antérieure à l'œuvre qu'on veut étudier*.

1) Voir la traduction dans Maspéro, *Contes populaires de l'Égypte ancienne*, 4^e édit., p. 13. Ce trait, parfois modifié, (ce sont des oiseaux qui apportent le cheveu merveilleux [comp. *Tristan*]) se trouve dans des versions de *la Belle aux cheveux d'or*, dont nous avons parlé plus haut. M. Cosquin a cité des exemples nouveaux, *Revue des traditions populaires*, XXVIII, (1913), p. 261-262, note. — Une très jolie variante se lit dans un *jâtaka* (*The Jâtaka*, trad. Cowell, IV, 144) : une jeune fille laisse tomber dans le Gange une guirlande, qui est entraînée par le courant : un prince la découvre et remonte le fleuve pour retrouver la femme à qui elle a appartenu. — Le thème se rencontre aussi, bien qu'altéré, dans un conte des Bataks de Sumatra (Pleyte, *Bataksche vertellingen*).

2) Cette forme a fourni un épisode à une légende religieuse des Bouddhistes du Tibet ; voir *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, 1911, p. 191 et suiv.

3) Luzel, *Contes popul. de la Basse-Bretagne*, III, 269 ; pour le récit russe, voir A. Rambaud, *la Russie épique* (Paris, 1876), p. 377. Je compte revenir ailleurs sur le récit russe, pour montrer que l'hypothèse de Rambaud, qui le faisait venir d'Égypte en Russie par voie littéraire, est insoutenable.

Les adversaires du folklore et de son utilisation protesteront contre cette affirmation au nom du principe qu'on n'a pas le droit de remonter au-delà de la documentation écrite; en réalité, c'est leur attitude à eux qui est illogique et arbitraire. Il est prouvé par des documents écrits que certains contes ou épisodes de contes sont très anciens; de quel droit vient-on affirmer que les autres, pour lesquels cette documentation manque, sont *tous* récents? On a d'autant moins le droit de risquer une telle affirmation, que les contes populaires n'ont jamais été, avant le xix^e siècle, l'objet d'une enquête suivie et méthodique; si nous connaissons l'existence de tel récit, à telle époque, c'est uniquement par le hasard d'une utilisation littéraire¹.

Que saurions-nous de l'existence du thème de « la Belle et la Bête » dans l'Antiquité, si Apulée n'avait inséré le conte de *Psyché* dans son roman des *Métamorphoses*?

Il est évident qu'en se servant des données du folklore pour expliquer la formation d'une œuvre littéraire, il faut observer certaines précautions; il faut se demander non seulement si le conte populaire contient réellement les éléments de l'œuvre qu'on veut étudier, mais encore si la relation inverse ne serait pas possible, s'il ne serait pas plus naturel d'expliquer le conte par l'œuvre que l'œuvre par le conte. Nous allons prendre, comme exemple de la discussion à instituer, une légende médiévale universellement connue et d'autant plus intéressante pour les lecteurs de cette revue qu'elle se présente comme une légende religieuse: *Robert le Diable*².

1) La région pour laquelle on a le plus de documents anciens, c'est certainement l'Inde: dans ce pays, les sectes, notamment le Bouddhisme et le Jainisme, se servirent de bonne heure des récits folkloriques pour leur prédication religieuse et morale; elles mirent ainsi les contes à la mode; ce mouvement aboutit à des recueils comme ceux de Somadeva et de Kshemendra, qui n'ont d'autre but que l'amusement. Mais de là à une enquête scientifique, comme celle qui a eu lieu en Europe au siècle dernier, il y a loin.

2) Un autre exemple intéressant à étudier serait le roman de *Gauvain et l'échiquier* (comp. G. Paris dans *Histoire littéraire de la France*, XXX, p. 82).

Les spécialistes de l'histoire littéraire s'étaient demandés il y a longtemps comment il fallait expliquer cette légende, répandue au moyen âge sous bien des formes et qui survit encore dans un livre populaire¹; on n'était d'accord que sur un seul résultat : elle n'avait pas de fondement historique ; mais le point de départ de la fiction restait controversé. F. Liebrecht² fixa l'attention sur un groupe de contes dont voici le thème : le héros arrive sous un déguisement misérable à la cour d'un roi, s'y fait aimer d'une princesse et l'épouse, mais vit méprisé et à l'écart avec sa jeune femme ; *le roi étant attaqué par un ennemi puissant, le jeune homme, monté sur un cheval merveilleux et revêtu d'une armure merveilleuse, parvient à vaincre jusqu'à trois fois l'armée ennemie ; chaque fois il reprend, après la victoire, son déguisement misérable, jusqu'à ce qu'enfin le roi trouve moyen de reconnaître son identité, ce qui amène naturellement le triomphe du héros, jusque-là dédaigné et bafoué*³.

Ceux qui connaissent la légende de Robert le Diable, que ce soit le roman développé en vers, le livre populaire ou quelque autre version, retrouveront dans ce résumé du conte les traits essentiels de l'histoire du duc normand : le jeune duc Robert, saisi d'un repentir subit de ses crimes et ayant

Un savant anglais, M. Ker, a démontré avec évidence, à mon avis, que ce roman n'est essentiellement que le développement littéraire d'un conte bien connu (n° 57 des frères Grimm, n° 17 de M. Cosquin). Mais comme le sujet demanderait certains développements, je renvoie à l'article du savant anglais, dans la revue *Folk Lore*, V, (1894), p. 121 et suiv. ; comp. J. Bolte et G. Polivka, *Anmerkungen*, I, 511.

1) Le poème anglais de *Sir Gowther* (publié par K. Breul, Oppeln, 1886) est à certains égards supérieur aux différentes versions françaises de *Robert le Diable* ; il doit dépendre, ainsi que l'archétype de celles-ci, d'un original commun perdu.

2) *Zur Volkskunde* (Heilbronn, 1879), p. 106.

3) Comp. Cosquin, *Contes popul. de Lorraine*, n° 12 (*Le Prince et son cheval*) et les remarques de l'éditeur. Le conte utilisé dans *Sir Gowther* et *Robert le Diable* se rapproche plutôt d'une forme plus simple du récit, où manquait la complication des beaux-frères poltrons, et qu'on trouve en allemand (n° 136 de Grimm), en russe (n° 165, t. II, p. 217 du grand recueil d'Afanasiev, édit. de Moscou, 1897) et ailleurs.

appris de sa mère qu'il est le fils du Diable, se rend à Rome; il s'y soumet sur l'ordre du pape et d'un ermite à une terrible pénitence à la cour même de l'Empereur, contrefaisant en même temps le fou et le muet, de manière à devenir la risée de la ville et de la cour. *L'Empereur étant attaqué par un ennemi supérieur en nombre, Robert reçoit d'un ange cheval et armure et bat les ennemis deux fois¹; chaque fois, ses exploits accomplis, il dépose son armure et redevient le fou méprisé*; finalement, la fille de l'Empereur, muette de naissance, reçoit par miracle le don de la parole et désigne le fou comme l'homme auquel l'Empereur doit son salut; Robert s'étant fait connaître, l'Empereur lui offre la main de sa fille.

Des traits précis montrent bien la parenté des deux récits. C'est ainsi que, dans certaines versions du conte (par exemple dans la version russe) le héros déguisé entre au service du roi dans la qualité de garçon jardinier; c'est dans cette qualité qu'il attire l'attention de la fille du roi qui en devient amoureuse. Ce détail a laissé des traces dans la légende: dans le roman en vers (éd. Löseth, v. 1391 et suiv., 1746 et suiv.), le fou va chaque jour se laver à une fontaine dans le jardin de l'Empereur, sous la chambre de la princesse, qui l'observe journellement; c'est, de même, dans ce jardin qu'il reçoit de l'ange le cheval et l'armure, toujours sous les yeux de la princesse muette. Plus remarquable encore est un autre détail: dans les contes, comme dans la légende, c'est une blessure que le héros a reçue qui amène la découverte de son identité; dans certaines versions (allemande chez Grimm, russe chez Afanasiev) c'est pendant le troisième combat que le héros est blessé; il en est autrement dans d'autres versions: dans un conte de la Moravie² le héros

1) Trois fois dans le roman en vers, dans la version en prose et dans Sir Gowther.

2) J. Wenzig, *Westslawischer Märchenschatz*, 1857, p. 5; voir aussi Ch. Deulin, *Contes du roi Cambrinus*, Paris, 1874, p. 171. Ce conte appartient, pour le fond, à un autre type (n° 43 du recueil de M. Cosquin), mais les deux

s'esquive, après son triomphe, jusqu'à deux fois, sans se faire connaître ; la troisième fois, on essaye de le prendre avant qu'il ait eu le temps de s'échapper ; il reçoit un coup de sabre à *la cuisse* et c'est à cette blessure qu'on le reconnaît finalement ; le conte lorrain recueilli par M. Cosquin donne une version plus détaillée de l'épisode¹. De même, dans le roman en vers de *Robert le Diable*, l'empereur, lors du troisième combat, met en embuscade trente chevaliers, qui doivent arrêter, après la bataille, le chevalier inconnu, s'il cherche encore à s'éloigner. Après la victoire, les chevaliers afin d'arrêter l'inconnu, s'efforcent de blesser son cheval (v. 3325 et suiv., éd. Löseth), avec ce résultat qu'il est blessé lui-même *dans la cuisse*, et que le fer reste dans la blessure ; cette fois encore il s'esquive. L'Empereur ayant promis la main de sa fille à l'inconnu s'il se découvre, un sénéchal essaye de jouer le rôle de l'inconnu et se présente comme le vainqueur (v. 4058 et suiv.) ; c'est alors que se produit le miracle de la princesse muette qui parle subitement, démasque l'imposteur et désigne dans le fou le véritable chevalier victorieux (v. 4490 et suiv.)². Il est évident que l'accord entre le conte et la légende, sur un point aussi spécial ne saurait être l'effet du hasard³.

types de récit sont étroitement apparentés et les détails passent facilement de l'un à l'autre.

1) « Comme il (le héros) se retournait au galop, le roi, qui cette fois assistait au combat, lui cassa sa lance dans la cuisse, afin de pouvoir le reconnaître plus tard... Le roi fit publier partout que celui qui avait gagné la bataille recevrait une grande récompense. Beaucoup de gens se présentèrent au château, après s'être cassé une lance dans la cuisse ; mais on n'avait pas de peine à reconnaître que ce n'était pas la lance du roi », etc.

2) Comp. le relevé des différentes versions dans l'édition de Löseth (Paris, 1903), p. xxvi et suiv. ; même récit pour les points essentiels dans le livre en prose (*La terrible et merveilleuse vie de Robert le Diable* ; Troyes, P. Piot, [s. d.], in-8).

3) Nous nous bornons à cette seconde partie de la légende. Il est possible que, pour le début, l'origine diabolique de Robert et ses méfaits, on ait utilisé un autre conte (le n° 14 du recueil de M. Cosquin), où un homme qui n'a pas d'enfants rencontre le Diable, qui lui promet deux fils, pourvu qu'il lui en cède un ; ce fils, élevé par le Diable, épouvante par la suite tout le monde par sa

Maintenant, F. Liebrecht a-t-il bien vu en ce qui concerne l'antériorité du conte sur la légende? Les nombreux savants qui ont donné leur adhésion à son idée ou développé ses vues¹ n'ont-ils pas commis une erreur de méthode? Ne pourrait-on soutenir que c'est de la légende qu'est sorti le conte? Cette hypothèse paraît d'autant plus admissible que la légende de Robert le Diable n'est pas morte; elle survit dans une rédaction en prose qui a été imprimée dès 1496 et est devenue un livre vraiment populaire, traduit dans bien des langues².

Mais, quand on y regarde de près, cette solution paraît d'un invraisemblable extrême. Il faudrait admettre, dans cette supposition, que les conteurs populaires, tout en s'appropriant la légende, auraient laissé de côté le point de départ, la vie criminelle de Robert, son remords subit qui le pousse à la confession et à la pénitence; le voyage à Rome; les personnages du pape et de l'ermite auxquels il s'adresse pour avoir la rémission de ses péchés; tous les détails si précis et si frappants sur la pénitence elle-même: que Robert doit faire le muet et le fou³, ne prendre d'autre nourriture que celle qu'il peut arracher aux chiens; on aurait oublié également le mutisme de la princesse et le miracle qui y met fin; bref, en reproduisant la légende, les conteurs auraient justement négligé les traits les plus propres à frapper l'imagination et à se graver dans la mémoire.

Cette solution est, par conséquent, d'une invraisemblance qui équivaut à une impossibilité. Si l'on adopte au contraire,

force et ses violences. — Mais les analogies folkloriques, dans ce cas-ci, ne sont pas aussi frappantes que pour l'autre partie du récit et auraient besoin d'être appuyées d'une argumentation qui nous entraînerait trop loin; nous nous bornons donc à noter ici cette possibilité.

1) Voir l'énumération chez Löseth, dans l'Introduction à son édition, p. xxxi.

2) Voir la bibliographie par K. Breul dans son édition de *Sir Gowther*, p. 199 et suiv.

3) Dans le conte russe, le héros, se présentant à la cour du roi, se donne pour une sorte d'imbécile; il répond à toutes les questions *Ne znaïou* (« Je ne sais pas »); mais il ne fait ni le fou, ni le muet.

la solution qui accorde la priorité au conte, on est en présence d'un fait vraisemblable et fréquemment constaté : l'utilisation, dans une vue d'édification religieuse, d'un récit antérieur et purement profane. Pour la littérature comparée, les exemples abondent : on n'aurait que l'embarras du choix ; dans le domaine même du folklore, on peut citer un cas topique : la forme la plus archaïque du conte du *Mort Reconnaissant* devenant le livre de *Tobie*.

On pourrait énumérer d'autres exemples de contes populaires utilisés dans les œuvres du moyen âge ; mais ceux qui ont été discutés suffisent, semblent-il, pour donner une idée de la méthode qu'il faut appliquer dans ces questions et pour la justifier¹.

III

Nous devons dire encore quelques mots d'une catégorie spéciale de contes que nous avons laissée de côté jusqu'à présent, et qui est justement celle qui a été le point de départ des recherches et des protestations de M. Foulet : les contes d'animaux. Nous ne pouvons la négliger, non seulement parce que l'effort principal du critique a porté contre ces récits, mais encore parce que, scientifiquement, il est impossible de les séparer d'une façon absolue des contes merveilleux et des contes à rire. En réalité, ces genres se confondent. Chacun sait quel rôle considérable jouent les

1) Le lecteur que la question intéresse pourra trouver d'autres indications sur des œuvres du moyen âge en rapport avec des contes populaires dans la *Revue des Idées*, mai 1908, p. 404-406. Il serait facile de citer d'autres exemples encore : c'est ainsi qu'un épisode très répandu de *Jean de l'Ours* se retrouve dans le roman de *Torec* (voir *Histoire littér. de la France*, XXX, 267 ; même récit dans l'antiquité, Conon, *Narrations*, n° 35) ; qu'un groupe de romans de chevalerie contient la donnée essentielle du conte n° 43 de M. Cosquin (voir G. Paris, *Mélanges de littér. française du moyen âge*, p. 297, et Jessie L. Weston, *The Three Days Tournament*, London, 1902) ; qu'un poème latin du XI^e siècle, *Unibos*, reproduit un conte extrêmement répandu (n° 10 de Cosquin, 61 de Grimm), etc.

animaux dans les contes merveilleux, tellement que dans les récits du type du *Chat Botté*, par exemple, c'est l'animal, bien plus que l'homme, qui est le héros du conte¹. Parfois le même thème se présente sous forme animale et sous forme humaine : c'est ainsi que le conte 38 du recueil des frères Grimm contient le thème de « la Veuve infidèle » (comparer la *Matrone d'Ephèse* et surtout la nouvelle chinoise bien connue) sous forme animale. Telle historiette, rattachée ici à un personnage humain, est racontée ailleurs à propos d'un animal². Bref, plus on étudie les recueils de récits populaires, plus on s'aperçoit que la distinction entre les contes d'animaux et les contes à personnages humains est artificielle.

Nous avons vu que M. Foulet est particulièrement intran-sigeant en ce qui concerne les contes d'animaux : il met spécialement en doute l'antiquité et le caractère vraiment populaire des récits de ce genre recueillis par les folkloristes ; quant à expliquer par ces sortes de récits la genèse d'œuvres littéraires du moyen âge et notamment du *Roman de Renard*, ainsi que l'ont fait G. Paris, Kolmatchevsky, Krohn, M. Sudre, c'est à ses yeux, nous l'avons vu, « aveuglement ou duperie pure ».

M. Foulet se serait peut-être exprimé d'une façon moins absolue s'il avait considéré plus à loisir les différents aspects de la question. Notons d'abord que le conte à personnages animaux est, comme genre, extraordinairement répandu. Écoutez un spécialiste, M. P. Sébillot, qui dit dans son excellent manuel *Le Folklore* (Paris, 1913, p. 34) : « Les animaux jouent dans les récits merveilleux ou comiques un rôle important, mais le plus souvent épisodique. Ils sont en outre les principaux acteurs d'innombrables contes, qu'on retrouve

1) Ceci est surtout vrai de la version slave (comp. le n° 99 du recueil d'Afanasiev). — Inversement, on a montré qu'une fable ésopique (n° 88, édit. Halm ; c'est *La Chatte métamorphosée en femme* de La Fontaine, II, 17) est au fond un conte merveilleux, dont les analogies se trouvent chez d'autres peuples ; voir la jolie étude d'E. Rohde, *Kleinere Schriften*, II, 212 et suiv. et d'autres travaux, indiqués dans Pauly-Wissowa, *Real Encyclopädie*, VI, col. 1726.

2) Voir dans le recueil de M. Cosquin, les remarques sur les n° 4 et 62.

partout, mais plus encore chez les demi-civilisés ou primitifs qu'en Europe ou en Asie. En bien des pays leur nombre dépasse de beaucoup ceux qui mettent en scène des personnages humains. »

Tous ceux qui ont pratiqué quelque peu les travaux des ethnographes reconnaîtront la justesse des observations de M. Sébillot. On peut dire que, moins une race est civilisée, plus on a de chance de trouver chez elle des contes dont les animaux sont les héros. Ce seul fait est un argument valable contre la théorie de l'origine purement livresque de ces contes : si les « sauvages » comme on disait jadis, les « demi-civilisés », comme on dit aujourd'hui, ont emprunté leurs contes aux nations civilisées, qui les ont pris dans les livres, on ne voit pas bien pourquoi ils auraient de préférence emprunté des contes d'animaux, à la quasi-exclusion des autres. On peut ajouter que ces contes des demi-civilisés sont souvent « étiologiques », imaginés pour expliquer telle particularité de l'extérieur ou des habitudes d'une espèce animale ; ces contes sont naturellement le plus souvent nés sur place, dans la région que l'espèce habite¹. Un récit comme celui des Papous de la Nouvelle-Guinée², qui doit expliquer pourquoi le casoar ne vole pas, ne peut manifestement avoir été imaginé que par une race familière avec le casoar.

Cette abondance de contes d'animaux chez les demi-civilisés est un fait tellement frappant qu'il a conduit les ethnographes à construire des théories, à se demander pourquoi les demi-civilisés s'intéressent tellement aux animaux ; M. van Gennep propose même de ranger les récits quelconques dont les animaux sont les héros dans une vaste série, qui irait de la légende totémique à la fable savante³. Je n'ai

1) Nous disons « le plus souvent » parce que, dans certains cas, on a transformé des contes traditionnels plus ou moins internationaux, afin de leur donner un sens étiologique. Mais ce sont là des exceptions.

2) Bezemer, *Volksdichtung aus Indonesien* (La Haye, 1904), p. 406.

3) A. van Gennep, *La Formation des Légendes* (Paris, 1910), p. 25 et 92.

pas à m'aventurer dans ce domaine, qui m'est étranger ; je cite seulement l'opinion de M. van Gennep pour montrer devant quels problèmes complexes on se trouve placé, dès qu'on aborde ce sujet ; il y a là des questions qu'on ne saurait vider par un simple renvoi aux contes des Nègres de la Géorgie, qui seraient empruntés aux Européens (M. Foulet, p. 558, note 2). Le conte à personnages animaux, loin d'être un emprunt récent à la fable savante des civilisés, pourrait bien être, comme genre, antérieur au conte à personnages humains.

Il y a des contes d'animaux propres à certaines peuplades ; il y en a qu'on trouve dans des régions assez étendues, comme le cycle du Singe et de la Tortue, qui semble propre à l'Extrême-Orient (on le rencontre de Java jusqu'au Japon)¹ ; il y en a qui sont répandus dans tant de pays qu'on peut à bon droit les qualifier d'internationaux, tout comme tel conte merveilleux, *Cendrillon* ou *Peau d'Ane*. Il y a, dans ce domaine, toutes sortes de distinctions à faire.

On peut ajouter que, si les contes d'animaux sont extrêmement répandus dans le présent, on a le droit de croire qu'ils ont également existé dans le passé. Actuellement, les hellénistes commencent à admettre que les fables ésopiques, dont on a longtemps été chercher l'origine chez les différents peuples avec lesquels les anciens Grecs ont été en contact et jusqu'au fond de l'Inde, pourraient bien avoir été, à l'origine, des transformations littéraires et didactiques de contes d'animaux propres à la race grecque² ; dans quelques-unes de ces fables on croit encore distinguer un sens étiologique primitif, tout comme dans tel récit des « demi-civilisés » actuels³. Et les Grecs n'ont certes pas été le seul peuple de

1) Ce cycle a été étudié par M. Kern, l'indianiste, dans les *Actes du 8^e Congrès international des Orientalistes, à Christiania et à Stockholm, 1889*, section de la Malaisie, p. 15.

2) Voir l'article « Fabel » (par Hausrath) dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, t. VI, col. 1718.

3) Ceci serait notamment le cas pour le singulier récit sur l'alouette, attribué expressément à Esope par Aristophane, *Oiseaux*, v. 471 et suiv., et pour la

l'antiquité qui ait possédé ces sortes de récits : derrière la structure souvent très artificielle de la fable indienne on croit distinguer des contes plus naïfs et plus simples, vraiment populaires.

Si les contes d'animaux se trouvent chez les races les plus arriérées, s'ils ont existé chez les peuples anciens, on ne saisit pas bien pourquoi les Européens du moyen-âge occidental en auraient été complètement dépourvus. Si les Papous de la Nouvelle Guinée, si les Nègres du Congo possèdent de ces contes, les Européens du xii^e siècle et notamment les Français, ont pu en posséder également. Et si ces contes ont vécu dans l'esprit du peuple, au moyen âge, on ne voit pas pourquoi ils ne seraient pas parvenus jusqu'à nous, conservés par la mémoire populaire, dont nous avons pu constater plus haut la remarquable fidélité.

Nous croyons que M. Foulet a été conduit à ses dénégations absolues par une théorie d'histoire littéraire qui, en elle-même, est neuve et intéressante. Jusqu'ici, ceux qui s'étaient occupés de la question des origines du *Roman de Renard* et des rapports entre la poésie du moyen âge et les contes d'animaux recueillis par les folkloristes, admettaient que les auteurs des « branches » du roman qui contiennent des thèmes qu'on retrouve dans la tradition populaire, les avaient empruntés directement au peuple¹. M. Foulet a mis en lumière — c'est même la thèse essentielle de son livre — les difficultés de cette hypothèse ; il suppose que les « trouveurs » des parties les plus anciennes du roman n'ont pas puisé au fonds populaire, mais ont mis en vers français — avec bonheur, certes, et originalité — des récits de l'*Ysen-grimus*, épopée animale en vers latins composée vers 1152,

fable célèbre *Le Lion malade, le renard et le cerf* (Babrius, n° 95 ; comp. Rutherford dans son édition, p. XLVIII.)

1) C'est notamment la thèse soutenue par M. Sudre, dans son beau livre *Les Sources du Roman de Renart* (Paris, 1893). Ce livre restera comme un merveilleux recueil de matériaux, même si certains vues de l'auteur seraient à modifier.

par un clerc, un certain Nivard. On voit l'intérêt de cette théorie : si elle est confirmée par des recherches ultérieures, il sera établi que le *Renard*, cette œuvre si française, est sorti d'une œuvre latine. Les poètes français du dernier quart du xii^e siècle n'auraient pas eu l'idée de raconter avec des développements épiques des aventures d'animaux si une œuvre cléricale ne leur avait donné l'idée ; si Nivard n'avait pas écrit sa bizarre épopée latine, le *Roman de Renard* n'existerait pas. Voilà, en résumé, la théorie de M. Foulet.

C'est là une vue très acceptable : le *Renard* ne serait pas le seul roman français du moyen âge qui aurait été fait d'après un original latin. Mais qui ne voit qu'elle ne résout pas le problème de l'origine des contes folkloriques d'animaux qu'on retrouve dans le *Renard*, à côté de récits manifestement empruntés, par tradition cléricale, à la fable ésopique ? Les auteurs du *Renard* ont pris à l'*Ysengrimus* un certain nombre de ces contes, soit ; mais d'où Nivard, l'auteur de l'*Ysengrimus*, les tenait-il ? Nul ne soutiendra que c'est lui qui les a inventés ; on dira peut-être qu'il les tenait d'une tradition « cléricale », orale ou écrite. Mais les récits sur lesquels roule le débat — *La Pêche à la queue*, *les Animaux en Voyage* (= *le Pèlerinage*), *le Goupil et la Louve*, etc. — n'ont en eux-mêmes rien de cléricale, ce sont des tableaux amusants de la vie animale, des contes comme on en a recueilli partout, dans la tradition populaire. Quant à dire qu'un récit est nécessairement d'invention cléricale parce qu'on n'en connaît pas l'origine et qu'il se montre pour la première fois dans un livre latin composé par un clerc, ce serait un paradoxe par trop hasardeux ; ce serait renouveler dans un domaine nouveau l'erreur de raisonnement du sanscritiste Th. Benfey, qui admettait comme une sorte d'axiome que tous les contes qui se trouvent dans les livres indiens sont indiens d'origine. — Bien au contraire : il est certain que les clercs et les moines du moyen âge, qui écrivaient en latin, savaient, tout aussi bien que les « trouveurs » en langue vulgaire, tirer parti des récits qui avaient cours dans le peuple ; nous en avons déjà vu deux

exemples (le *Dolopathos* et le *Scala Celi*), nous en verrons tantôt un troisième.

Mais il y a plus : M. Foulet soutient que c'est le *Renard* français qui a répandu dans le peuple les contes dont il s'agit¹. Selon lui, c'est la vogue « immense » du *Renard* français et de ses imitations, allemandes et néerlandaises², qui explique la popularité des contes en question. — Mais alors, comment se fait-il que, dans bien des cas, les récits notés par les folkloristes paraissent plus simples, plus logiques que ceux de l'*Ysengrimus* et du *Roman de Renard*? Bien souvent, c'est la rédaction littéraire, spécialement la version française, qui donne la forme la moins bonne du conte³, celle qui est défigurée, soit par des omissions, soit par des additions malheureuses, au point de vue de la logique et de la marche du récit.

Prenons comme exemple l'épisode du Viol de la louve par le goupil, épisode qui, une fois devenu partie intégrante du *Roman de Renard*, a exercé une influence considérable sur le

1) Dans la Table des matières, p. 574, M. Foulet résume ainsi son chapitre XXI, intitulé « le *Roman de Renard* et le folklore » : « Tous les passages des œuvres du xiii^e siècle où l'on a voulu voir des échos du folklore contemporain viennent directement ou indirectement du populaire *Renard*. Il n'y a, d'autre part, aucune raison de croire que les contes d'animaux des recueils modernes, quand ils sont apparentés aux récits de nos branches, remontent à une source différente ». Il faut cependant noter que M. Foulet est moins intransigeant dans l'application que dans la théorie : dans certains cas, quand il s'agit d'épisodes qui ne sont pas dans l'*Ysengrimus*, il accorde au moins la possibilité d'un emprunt à un récit populaire ; voir spécialement les p. 187 et 537 de son livre.

2) Remarquons en passant que M. Foulet (p. 557, 558 de son livre) se fait de singulières illusions sur le rôle qu'ont pu jouer, dans la propagation des contes d'animaux, le *Renard* néerlandais du xiv^e siècle et le livre en prose qui en dérive. Mais nous ne pouvons traiter ici cette question à fond.

3) C'est ce qu'a fait déjà observé G. Paris (*Mélanges de littérature française du moyen âge*, p. 380). M. Foulet semble craindre (p. 555), qu'il n'y ait, dans ces sortes de comparaisons, un fort élément « d'arbitraire ». Dans les cas que nous allons citer, il ne saurait être question d'arbitraire, mais de simple bon sens.

développement ultérieur du cycle¹. M. Foulet lui-même remarque fort justement (p. 134 et suiv. de son livre) que, pour cet épisode, le récit de l'*Ysengrimus*, comparé aux versions populaires, présente une complication²; le *Renard* français reproduit cette complication et en ajoute une autre, plus grave: Renard séduit d'abord Hersent (la louve) et ce n'est que plus tard, lors d'une seconde rencontre, qu'il use de violence. Cette complication, où l'on croit reconnaître une allusion littéraire³, peut être à sa place dans une épopée héroï-comique comme celle qu'a voulu écrire l'auteur de la branche II du *Renard*; mais qui ne voit que, au point de vue de la logique, elle alourdit le récit? Et ce serait de cette forme compliquée que serait sorti le conte, à la fois alerte et cohérent, qu'on a noté en divers pays? Il faut bien le dire: des différentes solutions possibles, celle qui désignerait le *Roman de Renard* comme la source du conte serait certainement la moins vraisemblable⁴; c'est pourtant celle à laquelle M. Foulet se trouve conduit par la logique de son système.

Il y a plus: le recueil de fables de Marie de France, traduit sur une collection rédigée en vers anglais au début du

1) *Ysengrimus*, V, 705; *Roman de Renard*, II^e branche, v. 1041 et suiv., édit. Martin.

2) Le goupil souille les petits de la louve (*Ysengr.*, V, 739; comp. le poème français, v. 1121); ce trait n'est pas dans les récits populaires.

3) M. Foulet suppose (p. 180 de son livre) que le « trouveur » français, en ajoutant cette donnée à celle de son original, a eu en vue une sorte de parodie du *Tristan*: le trio Renard, Hersent, Isengrin, répondrait au trio Tristan, Iseut, Marc. Cette hypothèse est à la fois ingénieuse et vraisemblable.

4) Voir, par exemple, la version russe, traduite dans *Крутица*, I, p. 7 et suiv., en tenant compte du fait que le mot signifiant « goupil » en russe étant féminin, chez les Russes c'est le lièvre qui est le héros de l'aventure et la « goupille » qui est la victime.

5) Si l'on applique, dans ce cas, la théorie de M. Foulet, il faudra admettre que l'auteur du conte archétype, connaissant l'épisode du *Renard*, en a éliminé, par une sorte d'intuition merveilleuse, les complications que cet épisode a en plus, quand on le compare à celui de l'*Ysengrimus*, pour constituer un récit aussi simple que celui du poème latin et même plus simple: supposition d'une extrême invraisemblance.

xii^e siècle¹, par conséquent à une époque où il ne saurait être question d'un *Roman de Renard* en français, contient (n° 69) une fable dont la ressemblance singulière avec les contes populaires sur le *Goupil et la Louve* a frappé M. Foulet lui-même (p. 138 de son livre). Le fait que, dans cette fable, l'ourse est substituée, comme dupe et victime, à la louve, est d'importance secondaire pour la question qui nous occupe : dans les contes populaires, également, les acteurs du drame ne sont pas toujours les mêmes² ; l'essentiel est que le récit que nous a conservé Marie, rivalise, par son caractère « naturel et primitif », pour me servir des expressions de M. Foulet (*l. c.*), avec les contes oraux, si même il ne leur est supérieur à cet égard³. La fable du *Goupil et de l'Ourse* n'a pas le moindre caractère didactique : les efforts malheureux de Marie (ou plutôt de son original anglais) et du rédacteur du *Romulus anglicus*⁴ pour lui trouver une morale, le prouvent assez : c'est simplement le récit « plaisant » (le mot est de G. Paris) d'une ruse animale. De même, on essayerait en vain de découvrir dans le récit quoi que ce fût dénotant une origine « cléricale » ; même s'il était démontré, ce qui n'est pas le cas, que toutes les autres fables du recueil traduit par Marie sont d'origine savante⁵, il y aurait de très fortes raisons pour faire une exception en faveur du n° 69. Ce n'est pas tout : le recueil traduit par Marie de France ne contient pas que des fables ; il s'y trouve aussi des contes⁶, de « purs fabliaux » (le mot est de M. Foulet,

1) C'est la date indiquée par Mall et reproduite par Warnke, dans son édition des *Fables de Marie*, Introduction, p. XLV.

2) Voir G. Paris, *Mélanges de littérature française du moyen âge*, p. 387 note 1, 388 note 2.

3) Cette supériorité serait encore mieux assurée si, comme G. Paris était disposé à l'admettre, l'ourse était, dans ce type de contes, antérieure à la louve ; voir *Mélanges*, p. 388. Mais nous ne pouvons ici entrer dans ce débat. — Seul, le conte bas-breton du « Roitelet et de la grande Oie » cité par G. Paris, *Mélanges*, p. 388, note 2, est aussi simple que le récit de Marie de France.

4) Dans L. Hervieux, *Les Fabulistes latins* (2^e édit., Paris, 1894), II, 606.

5) M. Foulet lui-même dit prudemment « la plupart » (p. 548).

6) Voir la liste chez J. Bédier, *Les Fabliaux*, p. 123 (2^e édit.).

p. 547), dont quelques-uns, du moins, furent certainement empruntés par l'auteur anglais, bien que clerc, à la tradition orale et populaire. Il n'y a aucune raison d'attribuer à la fable du *Goupil et de l'Ourse*, véritable fabliau animal, une autre origine qu'au n° 94 du recueil, qui est le fabliau du *Pré Tendu*, ou qu'au n° 57, qui est une des nombreuses formes des thème du *Souhais inutiles*¹. Marie de France nous a conservé un véritable « conte d'animaux », sans ornements ou développements littéraires, tel qu'il circulait dans le peuple au début du XII^e siècle, bien antérieurement au *Roman de Renard* et même à l'*Ysengrimus*.

Un autre exemple intéressant, pour la question qui nous occupe, est l'épisode du *Pèlerinage* (branche VIII du *Roman de Renard*, éd. Martin = *Ysengrimus*, l. IV, v. 1-840). Ce récit correspond, tout le monde est d'accord là-dessus, au thème des *Animaux en voyage* ou de la *Ligue des faibles*, répandu, sous des formes diverses, dans le folklore de bien des pays². Quand on compare le récit du *Renard* à celui de l'*Ysengrimus*, on s'aperçoit que tout un épisode raconté par le versificateur latin manque en français : c'est celui de la tête de loup que les animaux, associés pour le voyage, présentent (v. 245 et suiv.) jusqu'à trois reprises³ à Isengrin (le loup), leur hôte, en lui faisant croire chaque fois qu'il s'agit d'une tête différente ; la ruse réussit, et Isengrin, terrifié et ne se sentant pas en sûreté au milieu de ces *lupicidas*⁴ ne songe qu'à la fuite. — Ce récit, peu intelligible dans le poème latin, surtout par suite des allusions satiriques que l'auteur y a mêlées, s'éclaircit quand on le rapproche d'un épisode qui

1) M. Foulet s'est cependant efforcé de revendiquer pour cette fable 69 une origine savante ; voir, à la fin de cet article, la remarque complémentaire B.

2) Voir L. Sudre, *ouvr. cité*, p. 205-225.

3) Voir v. 276 (*idem*). Je note ceci parce que le savant éditeur de l'*Ysengrimus*, E. Voigt, dans une note sur le v. 272 et dans son Introduction, p. xcvi, parle de « trois têtes de loup » *drei Wolfshäupter*, ce qui pourrait faire croire qu'il a compris le récit autrement ; mais ce doit être une simple inexactitude d'expression.

4) « *Quis me,* » inquit, « *Satanas lupicilas traxit ad istos ?* » (v. 317).

se trouve dans certains contes du thème des *Animaux en voyage*¹ : les compagnons de voyage, qui ont trouvé par hasard une tête de loup, s'arrangent pour montrer cette tête à une bande de loups qu'ils rencontrent et cela à plusieurs reprises, en leur faisant croire chaque fois qu'il s'agit d'une nouvelle tête et qu'ils ont tué plusieurs loups : les loups, épouvantés, décampent, comme Isengrin essaye de le faire dans le poème de Nivard.

Encore une fois, cet épisode manque dans le récit correspondant en français (br. VIII) et cet exemple est particulièrement instructif. En effet, les historiens littéraires auront beau accumuler les preuves de l'extraordinaire popularité du *Roman de Renard* au moyen âge, il est évident que les conteurs, les prédicateurs, etc., qui, d'après la nouvelle hypothèse, auraient répandu dans le peuple les récits empruntés aux différentes « branches » du *Renard* et créé ainsi les contes d'animaux notés par les folkloristes, n'ont pu emprunter à ces poèmes ce qui ne s'y trouvait pas ; par conséquent, les contes qui contiennent l'histoire de la tête de loup ne peuvent avoir pour source la branche VIII. En ce qui concerne l'idée initiale du conte et les épisodes communs à l'*Ysengrimus*, au poème français et aux contes folkloriques, nous devons écarter de même l'idée d'une origine littéraire. Dans le poème latin aussi bien que dans la « branche » française, le goupil prend part au pèlerinage et y joue un rôle important ; dans le récit français, c'est même lui qui prend l'initiative. Or, M. Sudre a bien établi² que dans les contes

1) Par exemple dans le n° 49 du recueil d'Afanasiev (édit. de Moscou, 1897, t. I, p. 32 et 34). Un conte moins bien conservé de ce type, noté dans les Hautes-Pyrénées, se trouve dans *Mélusine*, X, col. 5 ; dans un conte catalan, chez Maspons y Labrós, *lo Rondallayre*, II, n° 45, l'épisode est encore plus altéré.

2) *Ouvr. cité*, p. 241, 242 ; voir aussi Bolte et Polivka, *Anmerkungen*, I, 246 et les contes analysés par M. Cosquin dans les remarques du n° 45 de son recueil : le goupil ne figure parmi les animaux associés que dans un seul conte, le récit catalan déjà cité. Dans le joli récit noté par D. Roche (*Contes limousins*, Paris, 1909, p. 106) le goupil prend place parmi les adversaires des « animaux en voyage ». — Je dois noter que M. Foulet, s'écartant ici de son

des pays les plus divers, qui se rattachent à ce thème, il s'agit essentiellement d'animaux *domestiques* qui s'associent et se défendent contre des animaux féroces (des loups); la présence parmi eux d'un animal non-domestique, comme le goupil, est contraire à l'esprit primitif du récit. On a manifestement introduit le goupil quand on a voulu, d'une façon toute extérieure, rattacher le conte au cycle de l'antagonisme du goupil et du loup, de Renard et d'Isengrin¹.

Ces exemples suffisent pour montrer la méthode qu'il convient d'appliquer à ces questions et en justifier la légitimité². Qu'on ne s'y méprenne pas : nous ne prétendons nullement que les contes d'animaux soient tout le *Renard* ; il est certain que les premières origines du roman doivent être cherchées dans le monde clérical et monastique. Ce furent les moines et les clercs du haut moyen âge qui créèrent « l'épopée animale », en racontant en vers latins, avec des développements de leur façon, des fables ésopiques. Nivard, l'auteur de l'*Ysengrimus*, admit, à côté de fables savantes, des contes d'animaux empruntés à la tradition populaire³ : il forma ainsi un cycle de récits, dont le Loup et le Goupil furent les protagonistes. Les poètes en langue vulgaire — nous suivons ici M. Foulet — mirent d'abord en vers français des récits de

système général, concède (p. 437 de son livre) à M. Sudre la présence, dans le récit latin aussi bien que dans la branche française, d'un ancien thème folklorique, qui se serait combiné avec le motif clérical du « pèlerinage », pour former les récits médiévaux.

1) On pourrait faire valoir la même considération contre quelque amateur de paradoxes qui soutiendrait que l'épisode de la tête de loup dans les contes populaires provient de l'*Ysengrimus* : dans ces contes (sauf dans le conte catalan), le goupil ne figure pas, tandis que dans l'*Ysengrimus*, c'est lui qui agit comme chef des animaux associés et conduit l'action. En outre (sans parler des traits de satire introduits par Nivard) l'ensemble du récit se présente d'une façon bien plus naturelle dans les contes que dans le poème latin.

2) Pour l'épisode de la *Pêche à la queue*, voir une remarque décisive de G. Paris, *Mélanges*, p. 384, n. 3.

3) Nous nous exprimons ainsi pour abréger ; certains indices feraient croire que Nivard a eu un précurseur, dont l'œuvre lui a servi de modèle ; mais nous ne pouvons entrer ici dans cette discussion.

l'*Ysengrimus* ; puis ils donnèrent au cycle des développements nouveaux, tantôt par des inventions personnelles, tantôt par de nouveaux emprunts, soit à la fable ésopique, soit au folklore¹.

La genèse du *Roman de Renard* s'explique ainsi sans peine ; elle rentre dans la tendance générale ainsi formulée² par un esprit très sensé, nullement ami du paradoxe, M. H. Gaidoz : « La littérature a souvent emprunté ses thèmes ou ses incidents au fonds commun que lui fournissait la tradition ».

Nous avons terminé notre plaidoyer ; pour les contes d'animaux, la démonstration a été quelque peu laborieuse, ce qui s'explique par le fait que ces sortes de récits, pour des raisons faciles à concevoir, n'ont pas, d'ordinaire, le même caractère universel que les contes merveilleux ; en outre, les quelques contes d'animaux qui nous sont parvenus du monde antique, ne nous sont arrivés que défigurés, transformés en fables didactiques. La preuve de l'antériorité des contes oraux sur les versions littéraires peut cependant être faite pour des cas spéciaux, ce qui établit la légitimité de la méthode.

Avant de terminer, nous prions le lecteur de ne pas se méprendre sur le sens de ce travail. Nous n'avons nullement mis en doute l'existence, dans la tradition populaire, d'éléments d'origine littéraire ou livresque : telle fable ésopique « savante », tel conte imaginé par un lettré de l'Inde ont pu plaire au peuple et font partie aujourd'hui de la tradition la plus authentiquement « populaire ». Nous avons voulu simple

1) Exemple, pour le folklore : la « branche » IX du roman, pour laquelle l'explication de MM. Krohn et Sudre nous semble préférable à celle de M. Foulet (p. 447), laquelle, du reste, n'est pas présentée par l'auteur avec une confiance absolue. Le récit de la *Disciplina clericalis* de Pierre Alphonse ne saurait être, comme le suggère M. Foulet, le modèle suivi par le « trouveur » français ; il n'en est pas moins précieux comme garant de l'antiquité respectable de ce type de contes, le recueil de Pierre Alphonse ayant été composé, d'après des sources arabes, au début du XII^e siècle.

2) Dans la revue *Mélu­sine*, III (1886-1887), col. 305.

ment protester contre la théorie qui, dans ce domaine, voit partout des influences livresques et des influences livresques *récentes* ; qui dénie, par conséquent, à la tradition toute valeur scientifique et ne voit dans son utilisation qu'une « duperie ».

Nous croyons avoir montré, au contraire, en citant des exemples probants, que les contes folkloriques sont souvent anciens, parfois très anciens, et que l'historien de la littérature a le droit, en observant des précautions convenables, de s'en servir pour expliquer la genèse des œuvres du passé. Et si l'historien littéraire a ce droit, le mythologue, l'ethnologue, l'historien des croyances religieuses, l'ont également, chacun dans sa spécialité.

REMARQUES COMPLÉMENTAIRES.

A. — Pour ne pas trop embarrasser la discussion, on a rejeté en appendice quelques renseignements sur des recueils de contes qui auraient pu influencer la tradition orale française.

Le recueil italien de Straparole (*Piacevoli Notti*, Venise, 1551-1553), le premier, comme on sait, où se trouvent réunis des contes merveilleux pas trop altérés par le rédacteur littéraire, a été acclimaté en France depuis si longtemps qu'on peut presque le considérer comme une œuvre nationale.

M. Cosquin a remarqué qu'un récit à sa collection (le n° 50) contient un épisode et un nom qui se retrouvent tous les deux dans un conte de Straparole (III, 4) ; ceci peut difficilement être un hasard. (Il faut cependant remarquer que le nom de Fortuné = le *Fortunio* italien se trouve aussi dans un conte de M^{me} d'Aulnoy). Nous avons ici un cas probable d'infiltration littéraire. Un autre épisode du même conte se trouve dans un autre récit chez M. Cosquin (n° 15) mais très différent, ce qui rend peu probable l'hypothèse d'un emprunt. Enfin la dernière partie du conte italien cor-

respond à la dernière partie du n° 43 de M. Cosquin : mais ici le conte français est décidément mieux conservé que le conte italien : pour ce récit, il ne saurait donc être question d'une influence quelconque du nouvelliste italien. Si pour le conte n° 15 une infiltration littéraire a eu lieu, elle doit remonter assez haut ; en effet, la dernière réimpression ancienne de la vieille traduction de Straparole par Louveau et Larivey date de 1726. Il est vrai qu'une réimpression parut en 1857 (Bibliothèque elzévirienne), mais elle coûtait assez cher (10 fr. les deux volumes) et n'a pu pénétrer dans le peuple.

Le conte n° 17 de M. Cosquin et IV, 3 de Straparole présentent une altération commune, qui pourrait faire croire que le conte lorrain provient de l'italien : il n'en est rien. Chez Straparole, en effet, l'oiseau merveilleux qui joue un rôle dans le conte s'appelle « l'oiseau vert », dans le conte publié par M. Cosquin « l'oiseau de vérité » ; comme ce nom se retrouve dans d'autres versions (Cosquin, I, 192, 193) il ne saurait être de l'invention des gens de Montiers-sur-Saulx, qui ont manifestement suivi une tradition indépendante de l'italien. Le trait commun au conte italien et au conte lorrain (la belle-mère persécutant sa bru) est extrêmement fréquent dans les récits populaires ; un Italien et un Français ont pu l'introduire, chacun de son côté, dans un récit auquel il était primitivement étranger.

Je crois que Benfey (*Pantschatantra*, I, p. xxvi) s'est fait illusion sur le rôle qu'a pu jouer le recueil de Straparole dans la propagation des contes ; les récits merveilleux qu'il contient ne sont pas bien nombreux (seize ou dix-sept au plus) ; en outre, la France est le seul pays où l'on trouve une traduction ancienne ; pour ces deux raisons, l'influence du nouvelliste italien a dû être assez restreinte.

Pour être aussi complet que possible je donne ici les titres de quelques recueils de contes, publiés ou réimprimés de 1840 à 1875, qui, sans faire partie de la librairie de colportage, auraient cependant pu parvenir, d'une façon ou d'une autre, à la connaissance des paysans lorrains dont M. Cos-

quin a noté les récits. Les titres précédés d'un astérisque sont ceux des recueils qui contiennent quelques récits analogues à ceux donnés par M. Cosquin, mais qui ne peuvent être les sources de ces récits, pour les raisons données plus haut à propos du recueil des frères Grimm. Peut-être ma liste sera-t-elle utile à quelques chercheurs :

Bouilly (J.-N.), *Contes populaires*, Paris, 1830 ; réimpressions (tableaux de la vie du peuple ; ne contient pas ce que nous appelons des contes populaires). — Hostein (Hippol.), *Les Contes bleus de ma nourrice*, Paris, 1843 (contes inventés). — E. Souvestre, *Le Foyer breton*, Paris, 1845 (contient surtout des traditions locales et des légendes chrétiennes, passablement arrangées). — Cénac Moncaut, **Contes populaires de Gascogne*, Paris, 1861 (donne quelques vrais contes populaires, mais terriblement remaniés). — Beauvois (E.), **Contes populaires de la Norvège, de la Finlande et de la Bourgogne*, Paris, 1862. — *Chodzko (A.), *Contes des paysans et pâtres slaves*, Paris, 1864. — Laboulaye (Ed.), **Contes bleus*, Paris, 1863 ; réimpressions ; du même, **Nouveaux Contes bleus*, Paris, 1868. — Bladé (J.-F.), **Contes et proverbes populaires recueillis en Armagnac*, Paris, 1867 (première collection scientifique publiée en France ; les récits sont donnés dans le dialecte local sans traduction ; par conséquent : influence nulle). — *Contes allemands, imités de Hebel et de Karl Simrock, par N. Martin*, Paris, 1867 (ne contient pas de vrais contes). — Ch. Deulin, **Contes d'un buveur de bière*, Paris, 1868 ; du même, **Contes du roi Cambrinus*, Paris, 1874 (ces deux recueils contiennent quelques récits vraiment populaires fortement remaniés). — **Contes allemands du temps passé, traduits par Félix Frank et E. Alsleben*, Paris, 1869 (contes des Grimm, Simrock et autres). — Troude (A.) et Milin (G.), **Le Conteur breton*, Brest, 1870. — Luzel (F.-M.), **Contes bretons*, Quimperlé, 1870 (contient surtout des contes merveilleux ; l'éditeur dit dans sa préface que la plupart de ces contes ont paru dans « différents journaux peu répandus ». Ceci vient s'ajouter à

ce qui été dit plus haut sur l'influence possible du journal. Mais combien y avait-il, en France, en 1870 et avant 1870, de collectionneurs de contes populaires dans le genre de Luzel?)

Parmi les livrets réimprimés pour le colportage, il faut encore nommer quelques récits isolés des *Mille et une Nuits*. Un seul nous intéresse : c'est le conte d'Aladin, qui correspond au n° 31 du recueil de M. Cosquin. Mais le conte populaire n'est pas un souvenir du conte arabe : il est au contraire un des éléments avec lesquels on a construit l'histoire compliquée d'Aladin. Il y a du reste des raisons de croire que le récit populaire était connu dans l'Europe occidentale dès le xv^e siècle.

B. — *La Fable du Goupil et de l'Ourse* (voir plus haut, p. 42, note 1). — M. Foulet s'efforce de créer pour cette fable au moins une présomption d'origine savante, en la rattachant à deux autres fables du recueil de Marie : le n° 60 (*le Renard et le Coq*) et le n° 61 (*le Renard et la Colombe*) ; ces deux fables et la fable 69 (*le Goupil et l'Ourse*) auraient été empruntées à une même source latine ; c'est à cette même source qu'aurait puisé également l'auteur de l'*Ysengrimus*, chez qui l'on trouve les trois récits correspondants : livre IV, v. 927 et suiv., *Renard et le Coq*, premier épisode = le n° 60 de Marie ; liv. V, v. 133 et suiv., *Renard et le Coq*, deuxième épisode = le n° 61 de Marie ; l. V, v. 705 et suiv., *Renard et la Louve* = le n° 69 de Marie, la fable du *Goupil et de l'Ourse*, que l'auteur de l'*Ysengrimus* aurait transformée en son récit du *Goupil et de la Louve*. L'argumentation de M. Foulet est celle-ci (p. 548 de son livre) : « Marie et l'*Ysengrimus* nous offrent, chacun de leur côté, trois récits curieusement parallèles, et, chose plus surprenante, arrangés dans un ordre identique : la fable du goupil et de la colombe suit immédiatement celle du goupil et du coq, tout comme la seconde aventure de Reinardus et Sprotinus (thème de la paix universelle) continue la première (thème des yeux fermés) ; la fable de l'ourse et du goupil vient à quelque distance de celle du goupil et de la colombe ; de

même le viol de la louve n'est séparé que par quelques épisodes de la seconde aventure de Sprotinus. Comment expliquer ces analogies, qui assurément ne sauraient être dues au hasard? » — Et M. Foulet expose que la seule hypothèse possible est celle d'une source latine, à laquelle auraient puisé, d'un côté, Alfred, l'auteur du recueil latin traduit par Marie, de l'autre, Nivard, l'auteur de l'*Ysengrimus*.

Cette argumentation ingénieuse serait probante pour les *trois* fables si elles faisaient partie, dans les deux ouvrages, d'une série de récits identiques, se suivant dans le même ordre, ou à peu près; mais il n'en est rien. Entre la seconde aventure de Coq et l'épisode du *Viol* se trouve placé, dans l'*Ysengrimus*, l'histoire du Loup-Moine (l. V, 331), dans le recueil de Marie, une série de sept fables¹ qui n'ont rien de commun avec le récit du poème latin; le fait que l'histoire du Viol vient dans les deux ouvrages « à une certaine distance » de deux autres récits qu'ils ont en commun, n'est donc qu'une coïncidence. Puisque Nivard admettait dans son poème l'épisode du Viol, il fallait bien qu'il fût quelque part, avant ou après tel autre récit; il vient *après*, comme dans le recueil de Marie: c'est un hasard.

En somme, on peut accorder sans peine à M. Foulet la source savante des fables 60 et 61 du recueil de Marie; quant à la fable 69 (*Le Viol*) nous ne voyons aucune raison valable pour lui dénier une origine populaire. Au XII^e siècle, comme de nos jours, ce conte circulait manifestement sous des formes diverses; l'auteur de l'*Ysengrimus* a connu celle où c'est la louve qui est la dupe et la victime du goupil; l'auteur anglais traduit par Marie a reproduit une autre version, où il s'agissait de l'ourse. La première forme du conte

1) Une de ces fables, celle qui précède immédiatement celle du *Goupil et de l'Ourse* est le *Lion malade* (n° 68 de Marie) qui tient tant de place dans l'*Ysengrimus*, et y figure, non entre le *second* épisode de Renard et du Coq et l'histoire de Renard et de la Louve, mais bien avant le *premier* épisode de Renard et du Coq, ce qui complique encore la question, dans l'hypothèse de M. Foulet.

a survécu dans la tradition orale, mais non, semble-t-il, la seconde. Le conte bas-breton du *Roitelet et de la grande Oie* (cité plus haut, p. 41, note 3) indique cependant que la version de Marie est bien conforme à l'esprit populaire : dans ce conte, comme dans la fable de Marie, nous assistons au triomphe d'un animal plus petit sur un animal bien plus gros, mais moins intelligent. La version *Goupil et Louve*, moins primitive peut-être que la version *Goupil et Ourse* (c'était l'opinion de G. Paris) est en tout cas, elle aussi, d'origine folklorique : nous avons vu plus haut à quelles difficultés se heurte la thèse d'une origine littéraire.

G. HUET.

Octobre 1915.

LA DÉVOTION A LA VIERGE

DANS LA LITTÉRATURE CATHOLIQUE

DE LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XVII^e SIÈCLE

(Suite et fin ¹)

CHAPITRE V

Port-Royal

Faut-il s'étonner que Port-Royal lui-même ait été fort dévot à la Vierge? Sans doute les adversaires de Port-Royal, toujours disposés à croire qu'une dévotion animée d'un autre esprit que la leur, plus défiante de la superstition, plus préoccupée de rigorisme, était la négation même de toute piété, ont reproché ouvertement aux Jansénistes d'avoir ignoré la piété mariale. Ce grief² souvent répété eut le succès d'autres calomnies. Que de gens parfaitement sincères se font aujourd'hui encore une idée fausse de « la Fréquente commu-

1) *Revue de l'hist. des rel.*, t. LXXII, p. 303-383.

2) Les accusations devinrent particulièrement violentes dans la deuxième moitié du XVII^e siècle où le culte marial donna lieu chez les catholiques à de longues et peu courtoises polémiques. Les Oratoriens furent aussi accusés d'être « ennemis du culte de la Vierge » (Arnauld, *Difficultés proposées à M. Steyaert sur l'avis par lui donné à M^{gr} l'archevêque de Cambrai*, Œuvr., t. 8, 489, 494); cf. la polémique d'Arnauld avec le P. Brisacier : *Réponse au Jansénisme confondu* (1652); *Impostures*, t. 9, 12, 42. Œuvres d'Arnauld, t. 30, 232-233; cf. Faillon, *Vie de M. Olier*, II, 92. « Le culte envers le Très Saint-Sacrement de l'autel et la piété envers Marie, les deux dévotions que l'hérésie de Jansénius a le plus *attaquées*... »

nion » ou du prétendu Christ aux bras étroits, symbole de la « dureté » inclémente ! Je n'aime pas davantage la condescendance quelque peu irrévérencieuse de Sainte-Beuve qui mettrait aisément le culte de la Vierge à Port-Royal au nombre des inconséquences dont il accuse l'esprit janséniste : « la prédestination tue l'intercession »¹ ; — car l'on comprendrait dès lors difficilement la place qu'une aussi redoutable doctrine fait à la Mère de Miséricorde. Sans doute les deux idées paraissent contradictoires, mais il faut remarquer aussi qu'une antinomie de concepts est trop abstraite pour exprimer pleinement la réalité religieuse, et c'est l'action concrète et vivante qui seule peut en donner la solution. On a pensé également pouvoir conclure de l'amour, en apparence exclusif, que les Jansénistes professaient pour la personne du Christ à la suppression de tout autre intermédiaire entre eux et la divinité, qu'il s'agisse de la Vierge ou des Saints. Ce raisonnement laisserait croire qu'un culte particulier est fatalement oublieux de la dévotion par excellence, l'adoration du Christ. Or nous avons vu comment les Oratoriens et avant eux tous les docteurs orthodoxes² ont condamné cette indépendance. La dévotion mariale, à l'Oratoire et au Carmel, nous a montré comment les dévotions s'organisent entre elles suivant une hiérarchie, mais sans s'exclure. Port-Royal était spécialement consacré au Saint-Sacrement, et comme nous le verrons à Saint-Sulpice, la piété envers la Vierge ne porta jamais ombrage à ce culte. Saint-Cyran défendit contre les Jésuites le *chapelet du Saint-Sacrement* de la mère Agnès Arnauld³.

1) Sainte-Beuve, *Port-Royal*, I, p. 234 ; cf. IV, p. 233.

2) Saint Thomas, 2^a 2^{ae} q. 82 a^o ad^o : « Devotio quae habetur ad Sanctos Dei non terminatur ad ipsos, sed transit in Deum, in quantum scilicet in ministris Dei Deum veneramur ».

3) Monastère de Port-Royal du Saint-Sacrement : cf. création à Paris de la maison du Saint Sacrement (1633) ; Sainte-Beuve, I, 328-329 ; Allier (*la Cabale des Devots*, p. 161 sq) — Réponse de Saint-Cyran au P. Binet : réfutation « de l'Examen de la Doctrine du Chapelet secret du Saint-Sacrement (1634). Cf. le titre d'un ouvrage manuscrit de Lancelot dans D. Clémencet, *Hist. littér. de Port-Royal*, édit. Guettée, 1868, I, p. 421 : *La nouvelle disposition du li saire*

La récitation du Rosaire était familière à Le Maistre de Sacy qui interrompait parfois son dur labeur des champs et « s'essuyait, son chapelet en main, au soleil » ¹. Les solitaires, pendant leur retraite à la Ferté-Milon, allaient, après le souper, prendre l'air sur la montagne qui domine la petite ville, et « quand nous revenions, disent-ils, vers les neuf heures, nous allions l'un après l'autre, en silence, disant notre chapelet » ². Saint-Cyran observait fidèlement cette pratique : « il récitait beaucoup de petits offices comme celui de la Vierge tous les jours... » ³; il avait de ces sortes de petites adorations ou oraisons vocales pour toutes les rencontres, pour la Sainte Vierge, pour le Saint-Sacrement... ⁴ » Quant à la Mère Angélique, elle s'agenouillait souvent devant les images et statues de Notre Dame, aussi nombreuses à Port-Royal que dans tout autre monastère : « Des deux côtés de la Cène, Champaigne avait figuré en grisaille une Sainte Vierge et un saint Jean-Baptiste. Du même peintre on voyait encore une Vierge » ⁵... Et de fait comment des « filles de saint Bernard » n'eussent-elles point été fidèles ⁶ à la dévotion de leur fondateur envers Marie ? Elles font de fréquentes neuvaines, à la « Très Sainte Mère de Dieu. » Qu'on lise les lettres de la Mère Angélique : dans toutes les affaires qu'elle entreprend et qu'elle recommande aux prières de bonnes âmes, elle demande toujours des oraisons

et la petite couronne de la Vierge avec le chapelet du Saint-Sacrement, bibliothèque des religieux de Sainte-Croix de Quimper).

1) Egron, *Le culte de la Vierge*, p. 169.

2) En 1639 : Lancelot, *Mémoires touchant la vie de Saint-Cyran* (cité par Sainte-Beuve, I, p. 498).

3) Lancelot, *Mémoires touchant la vie de M. de Saint-Cyran*, 3^e partie, ch. vi, II, p. 65.

4) *Id.*, II, p. 82.

5) Hallays, *Le pèlerinage de Port-Royal*, 1908, p. 104, d'après une relation de visite à Port-Royal en 1693 (cf. Sainte-Beuve, V, p. 274).

6) *Constitutions de Port-Royal...*, 1665 (2^e édit., 1674), p. 352 : La dévotion de « Notre Père Saint Bernard » à la Vierge est rappelée. « Prions Dieu qu'il nous unisse à la Vierge durant notre vie pour mériter de participer aux grâces que saint Bernard a mérité d'obtenir par la dévotion qu'il a eue envers elle. » (Cf. *Considérations chrétiennes sur les dimanches et fêtes*, de Saint-Cyran, II, 2^e, p. 191).

à la Sainte Vierge ; si c'est à des prêtres qu'elle écrit, elle leur demande des messes¹, des neuvaines de messes de la Vierge ». Enfin on priait beaucoup, à Port Royal, « Notre Dame de Port-Royal »². La consécration à la Vierge, le vœu de « servitude » n'alarmèrent nullement Jansénius lui-même qui approuva les *Élévations* du cardinal de Bérulle³. Nous avons surtout de Saint-Cyran un traité devenu fort rare, et de la disparition duquel ses adversaires se réjouissaient trop pour qu'on n'ait pas été tenté de les en rendre responsables⁴. C'est une *Vie de la sainte Vierge ou Considérations sur ses festes et mystères* par le sieur de Grandval, qui parut à Paris en 1664⁵. Sainte-Beuve fait à cet ouvrage une brève et discrète allusion quand il parle « d'une vie mystique de la Sainte Vierge écrite par Saint-Cyran, pleine de considérations subtilement dévotes à la Mère de Dieu »⁶. Dom Clemencet l'attribue également à Saint-Cyran⁷, et Lancelot en est franchement enthousiaste : « La dévotion de M. de Saint-Cyran à la Sainte Vierge était si merveilleuse que je ne crois pas qu'il y ait jamais eu un Père dans l'Église qui en ait dit tant de choses et de si admirables. Ceux qui ont les écrits en peuvent juger et cela me dispense de m'étendre davantage sur ce sujet »⁸. Cet opuscule de 1664 n'est d'ailleurs qu'un abrégé des « *Considérations chrétiennes sur les dimanches et festes des mystères et sur les*

1) Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal* (1752), I, p. 283. Cf. *Lettres de la R. M. Angélique Arnauld*, Utrecht, 1742-4, 3 vol.

2) *Constitutions*, p. 485.

3) Bérulle (Migne), col. 634. Cf. au contraire Darche (jésuite), *Philagie* (1868), introduction (p. 12) : « d'après l'esprit de Pascal, on se doit bien garder de consacrer à la Vierge les élans d'un cœur qui appartient exclusivement à Dieu seul. »

4) Darche, *Philagie*, Introd., p. 12. « Saint-Cyran a lui-même fait un traité de Dévotion à la mère de Dieu... que nous ne recommanderions pas du reste parce qu'il est peu propre à faire aimer cette sainte Vierge et que sa doctrine n'est pas toujours sûre. »

5) Bibl. Arsenal, Th., n° 13507.

6) Sainte-Beuve, *Port-Royal*, I, p. 234, note 1.

7) Dom Clémencet, *Histoire littéraire de Port-Royal*, I, p. 355.

8) *Mémoires touchant la vie de Saint-Cyran*, II, p. 82.

festes de la Vierge et des Saints, » composées par Saint-Cyran, à Vincennes, à l'intention de ses amis et publiées par Port-Royal au lendemain de la Paix de l'Église¹. C'est d'après ces « *Considérations* » que nous allons étudier les idées mystiques de Saint-Cyran sur la Vierge : nous ferons aussi quelques emprunts aux « *Instructions chrétiennes* » de Singlin² « le prédicateur à succès de Port-Royal ». Nous n'avons malheureusement que « la substance réduite et l'abrégé »³ de ses sermons.

Cette piété, comme bien l'on pense, ne fait point parade d'une émotion facile et n'est pas fort curieuse de l'onction. La grotte de Bethléem, le séjour de Marie dans le Temple ne sont point pour elle textes et prétextes à des effusions tendres ou à des descriptions enluminées⁴. Saint-Cyran tient à distance les images trop sensibles et ne les accepte qu'avec précaution : « ce qui est saint, dit Bossuet, inspire de la frayeur »⁵. Aussi Saint-Cyran ne parle de Notre Dame qu'avec un respect craintif, je dirais presque une horreur sacrée, que le P. Gibieuf ne devait point partager. « Il nous est interdit de pénétrer dans les actions de la Vierge comme dans celles de Dieu⁶. » « Sa

1) En 1670. Il y eut une deuxième édition en 1671. L'ouvrage appartient à notre période puisque Saint-Cyran le rédigea à Vincennes vers 1640 en empruntant la substance des conférences, sermons ou exhortations qu'il faisait aux religieuses. — Il fut malheureusement corrigé. « C'est la conduite que nous avons tenue touchant les *Considérations* sur les Dimanches et les Fêtes de feu M. de Saint-Cyran, que feu Savreux a imprimées ; quelques-uns de nos amis les avoient *revues* avant l'impression, et M. Nicole, les ayant encore examinées depuis l'impression, y a fait faire beaucoup de cartons. » Lettre d'Arnauld citée par Sainte-Beuve, *Port-Royal*, III, 379.

2) *Instructions chrétiennes* (sermons ou abrégés de sermons), 5 vol. in-8, 1671, 4^e édition 1681. La vogue de Singlin va de 1647 à 1652.

3) Cf. Sainte-Beuve, I, 470, 472 ; Jacquinet, *Les prédicateurs au XVII^e siècle avant Bossuet*, p. 354.

4) *Considérations...*, II, 2^e partie, p. 374. Saint-Cyran dit simplement : « Marie s'y exerçait (dans le Temple) au jeûne et à la prière, elle obéissait aux prêtres. » — Les *Considérations* sur l'Assomption traitent au fond de l'humilité.

5) Bossuet, *Œuvres*, éd. Lachat, X, p. 595.

6) *Considérations...*, II, 2^o, p. 374.

grandeur est *terrible*, dit-il un jour à la douce Marie-Claire Arnauld. Pour la révéler, il ne faut que savoir qu'elle est le chef de l'ange : en montant des créatures à Dieu, au-dessus d'elles toutes vous trouvez la Vierge et en descendant de Dieu aux créatures, après le Saint-Esprit vous la rencontrez¹... » Saint-Cyran, en ses formules d'une vigoureuse concision, voit en Marie « *la plus magnifique effusion de Dieu,* » qui la fait naître sur la terre « avec une extraordinaire perfection et une *participation de la divinité* la plus grande qui ait jamais été faite à une pure créature », car « il est vrai de dire que *la Vierge tient le lieu du Père Éternel* »². C'était là « une manière auguste de considérer Notre Dame, » et, selon l'expression de Sainte-Beuve, « cet éclair d'effroi à la Jehovah qui tombe sur ce doux front rehausse en un point le diadème »³. Ce n'est pas, bien entendu, que les Jésuites eux-mêmes après avoir prodigué les douceurs et les tendresses, ne se soient rappelé quelquefois le verset du Cantique, appliqué à Marie : « *terribilis ut castrorum acies ordinata ;* » mais où est la différence, c'est que, de ce verset, ils retenaient surtout les premiers mots : « *Pulchra es amica mea, suavis et decora sicut Jerusalem* »⁴. Pour Saint-Cyran, le *miracle* de la sainte Vierge consiste, moins en sa majesté souveraine, que *dans le triomphe constant de son humilité sur cette grandeur même*. L'idée vient de l'Oratoire : de Bérulle et Gibieuf analysaient eux aussi la qualité morale suprême qui peut empêcher Marie de succomber sous le poids de sa grandeur, et l'on comprend aisément que Saint-Cyran en ait apporté à son tour le plus pénétrant commentaire.

Quelle joie pour un janséniste d'assister, dans la vie de la Vierge, à la défaite complète et permanente de l'orgueil, cet

1) Sainte-Beuve, I, 353 (cf. Bibl. Mazarine, mss. 2182. Avis que M. de Saint-Cyran avait donné à la sœur Marie-Claire Arnauld dans le sens de sa confession).

2) *Considérations*, II, 2^e, p. 274.

3) Sainte-Beuve, I, p. 353.

4) Cant. des Cant., VI, 3.

éternel suspect ! « Quelle honte et quelle confusion à Lucifer de voir que la plus grande des créatures qui fut en la terre ait été la plus humble !¹ ». Chacun des « mystères » de la Vierge n'était-il pas pour la femme aussi merveilleusement élue la plus dangereuse des tentations ? Saint-Cyran admirait d'autant plus cette victoire remportée sur la nature humaine et la fragilité féminine qu'il voyait mieux les périls de la lutte et la puissance formidable de la superbe diabolique, « cet étrange monstre², » principe de tous les égarements³. « J'admire et ne puis cesser d'admirer comment la Vierge ait pu écouter ces nouvelles de sa grandeur sans s'élever. Il faut que Dieu ait arrêté auparavant le mouvement *naturel* de vanité qui devait naître de l'origine de son néant⁴. La Vierge se *désappropria* toujours de sa gloire. « Après s'être humiliée devant Dieu par la réponse qu'elle fit à l'ange, elles s'en va incontinent après s'humilier devant les hommes, mais bien loin du lieu où elle avait été exaltée, pensant par là se cacher ». Lorsqu'elle sort de sa retraite, pour paraître au dehors et en public, elle va *s'humilier* et se hâte pour le faire, n'ayant dans son esprit qu'un seul objet, laissant tout le reste en arrière, et ne s'arrestant pas à ce qui n'est point saint, et ne daignant pas même le regarder »⁵. C'est là un triomphe « incompréhensible, incomparable »⁶. « La grandeur de la Vierge se mesure à son humilité⁷. »

La Vierge non seulement s'est humiliée elle-même, mais elle « a su joindre à sa profonde humilité la parfaite patience.

1) *Considérations*, II, 2^o, p. 108.

2) Pascal, *Pensées* (édit. Brunschwig, p. 510).

3) Marie triomphe où pèche la première Ève ; on sait que saint Jean Chrysostome a imputé en deux occasions le péché ou la faiblesse de vaine gloire à Marie (Homélie XLIV, sur saint Mathieu, Migne, *Patr. gr.*, LVII, col. 463-465 ; XXI, Hom. sur saint Jean, Migne, *Patr. gr.*, LIX, col. 130). Cette opinion est isolée dans la littérature patristique.

4) *Considérations*, II, 2^o, p. 231.

5) *Considérations*, II, 2^o, p. 108.

6) *Id.*, I, 1^o, p. 181 ; I, 1^o, p. 78.

7) *Id.*, II, 2^o, p. 175.

Elle a toujours accepté « les rabaissements qui ne lui ont pas été épargnés durant sa vie mortelle. « De princesse qu'elle estoit, issue de deux Roys les plus illustres qui aient jamais esté dans le monde, elle tomba si bas qu'elle fut femme d'un charpentier, et de mère de Dieu, elle *devint mère d'un crucifié*. Jésus-Christ lui-même l'a traitée et rebutée comme si elle n'estoit pas sa mère ». Cette patience « éclate particulièrement en ce temps de la Résurrection où elle a sçu, avec un plaisir ineffable, que J. C. estoit en la terre et qu'il communiquait visiblement avec les autres et non point avec elle » ¹.

La Vierge a été « rabaissée » jusque dans les besoins les plus indispensables de la vie : elle connut les privations, la pauvreté et se résigna à toutes les bassesses de la condition humaine : « Elle ne crut point être dispensée de faire provision de langes avant de partir de Nazareth ². Résignée, la Vierge le fut dans son voyage à Bethléem ³, pendant la nuit passée en une étable, « dans l'abstinence, la rigueur du froid et dans un entier délaissement de Dieu et des hommes, jusques à la naissance de Jésus *qui est né en la même nudité en laquelle il est mort* » ⁴; — dans la fuite en Égypte, « où tout ce qui lui arrivait lui était un sujet d'une nouvelle humilité ⁵ »; — surtout dans sa Purification « où la personne la plus sainte qui fut sur la terre se purifie sans avoir aucun péché ⁶ » et « n'offre que l'oblation des pauvres ⁷ ». Cette pauvreté, Saint-Cyran n'hésite pas à la comparer au privilège le plus glorieux de Notre Dame, la virginité. « Comme la naissance du fils de Dieu n'a pas empêché que sa mère ne soit demeurée toujours vierge, la visite des anges et des rois n'a pas empêché qu'elle ne soit demeurée toujours pauvre ⁸ ». Donc, la

1) *Considérations*, II, 1^o, p. 58.

2) *Id.*, I, 1^o, p. 224.

3) *Id.*, I, 1^o, p. 47 : Du voyage de la Vierge de Nazareth en Bethléem.

4) *Id.*, I, 1^o, p. 49.

5) *Id.*, I, 1^o 117-118.

6) *Id.*, I, 1^o, p. 128.

7) *Id.*, I, 2^o, p. 162.

8) *Id.*, I, 1^o, p. 59.

Vierge de Port-Royal est une institutrice austère de « renoncement au sens propre » et de mortification dans la gloire et l'amour. Elle accepte, « sans la moindre altération, toutes les manières dont il a plu à J.-C. de la traiter¹. » Aux jours où elle fut rebutée de Jésus « elle sut *souffrir avec une paix admirable de n'être pas caressée de lui* ». Et Saint-Cyran n'a garde d'oublier que Jésus ne l'appela pas sa mère même en mourant². Elle est si peu accessible aux tentations même les plus subtiles de l'orgueil qu'« elle s'ignore soi-même et ses perfections et ne connaît que Dieu seul³ ». « Elle vit comme en ignorante avec les autres pour être la disciple de J.-C. et apprendre toutes... les vérités de la loi nouvelle de son instruction et de sa divine parole, comme doivent faire tous les autres, auxquels, par une humilité incomparable, elle s'est voulu éгалer en cela⁴. » Saint-Cyran, dont le style mortifié quelquefois s'anime, nous donne de cette idée une image : « *Comme on contemple mieux le sommet des montagnes de la profondeur des vallées, aussi ces âmes s'abaissent autant qu'il leur est possible pour mieux contempler la grandeur de Dieu au-dessus d'elles...*⁵ ». Un Dieu caché souhaite des adorateurs cachés⁶. La science doit s'humilier pour prétendre à la conversation de Dieu : c'est ce silence intérieur, « cette solitude de l'esprit et du cœur » que nous enseigne encore Notre-Dame. Singlin faisait fréquemment de ce silence le sujet de ses homélies ; il y voyait le secret « de l'attention continuelle de Marie à la voix de

1) *Considérations*, II, 1^o, p. 56-57.

2) *Id.*, II, 2^o, p. 176.

3) *Id.*, II, 2^o, p. 285.

4) *Considérations*, I, 1^o, 245 ; « ainsi la sainte Vierge et saint Joseph n'ont-ils rien découvert aux apôtres, tant Dieu a voulu dès le commencement retrancher la curiosité des hommes dans la science même des choses divines en tout ce qui ne regarde que les circonstances et non pas la substance des points de notre religion. » (I, 1^o, p. 163).

5) *Considérations*, I, 1^o, p. 118.

6) Cf. Bossuet, *Œuvres oratoires* éd. Lebarq. I, p. 23 : « faites vous des adorateurs aussi inconnus que vous ! Qu'ils ne se connaissent pas eux-mêmes, qu'ils ne sachent ni s'ils vous connaissent ni s'ils vous ignorent... »

Dieu¹ ». Et lorsque Saint-Cyran le décrit, ce silence, l'on croirait entendre ce maître de vie spirituelle, dans la salle basse de Port Royal des Champs, évoquant, pour autoriser ses conseils d'austère direction, une Vierge qui ne sourit pas. Il nous invite à admirer ce silence dans la crèche où les trois personnes Jésus, Marie, Joseph « figurent *le silence de la Sainte Trinité* », — dans la maison d'Élisabeth, où « Notre Dame garde un silence presque perpétuel pour donner lieu aux profusions intérieures que faisait J.-C. dans son âme et dans celle de saint Jean ». Il faut demander à Dieu cette grâce ; heureux celui à qui Dieu l'accorde². « Les efforts que l'on fait souvent pour avoir des pensées ou des paroles nuisent à la conversation intérieure de Dieu ». Vraiment nous sommes loin de l'« ascèse » mystique des Jésuites, expansive gymnastique de l'imagination et de la sensibilité. Le modèle d'oraison est tout autre : « *La Vierge regardait les yeux fermés et en silence Jésus-Christ en elle* ». « Toutes les louanges que nous pouvons dire à Dieu ne l'honorent pas tant que le *silence admirable* qui nous fait conserver ses grâces dans le secret de notre cœur, sans les manifester à personne, nous contentant de les posséder au dedans de nous comme un trésor qu'on ne peut montrer à des étrangers sans se mettre dans un extrême danger de *le perdre, et comme un parfum d'excellente odeur qui se gâte aussitôt qu'on l'évente. Secretum meum mihi*³ ».

Cependant ce n'est pas une Vierge dédaigneuse de l'humanité, isolée en sa grandeur d'Elue que Duvergier de Hauranne dépeint. Elle échappe à une imperfection trop ordinaire, — et très redoutée des Jansénistes, — de la nature humaine :⁴

1) *Instructions spirituelles*, IV. 94.

2) *Considérations*, I, 1^o, p. 163.

3) *Id.*, II, 2^o, p. 113-114 et p. 110.

4) *Id.*, II, 2^o, p. 136.

5) Cf. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, II, 83-84 : « Il savait, nous dit Lancelot (II, 106), qu'il y a dans l'âme de l'homme une certaine niaiserie qui l'ensorcelle, *fascinatio nugacitatis*, comme dit l'Écriture, qui fait que, quelque séparé qu'il soit, il s'occupe de lui-même, se multiplie et se divise, et que souvent il

elle sait converser avec le monde « sans se distraire de Dieu »¹. Saint-Cyran reprend, en l'ennoblissant, une gentillesse de saint Bernard pour exprimer délicatement ce merveilleux privilège : « *Elle estoit comme l'enfant qui pend au col de sa mère, et qui, sans la quitter, se baisse pour jouer avec ceux qui le caressent : De collo pendens... Ainsy l'on peut dire de la Vierge dans l'exercice de sa charité envers les hommes ce qui a été dit du Fils de Dieu, qu'il est descendu à nous sans quitter le sein du Père* »². Elle ressemble encore à ces anges qui descendaient du haut de l'échelle de Jacob pour converser avec les hommes. Saint-Cyran voit en elle « la figure de ceux qui sortent de la contemplation pour passer à l'action ». Elle apprend à son dévot à ne pas redouter le contact du siècle³. Les retraites de la vie intérieure, loin de l'habituer à une piété frileuse et timide, lui enseignent les routes de l'apostolat. C'est une page fort éloquente que celle où Saint-Cyran exalte la Vierge « dans l'exercice de cette *double* charité », qui fait de l'homme un ange. « La Vierge sortoit de sa cellule ou comme Jésus-Christ est sorti du ciel pour venir en la terre, ou comme les Anges que Dieu envoyait du ciel en la terre pour traiter avec les hommes. Nous la devons considérer en cet état comme le premier de ces Anges revêtus de corps mortels qui servent Dieu en charité sans rien perdre de leur pureté dans la conversation qu'ils ont avec les hommes. Elle le faisait avec un déguisement admirable que les hommes ni elle-même ne connaissaient point, parce que la grâce, qui estoit en elle, le produisoit, pour se couvrir, avec une merveilleuse simplicité »⁴. Ici encore, qu'on ne s'étonne pas d'une vue qui paraît théoriquement contraire à certaines prescriptions jansénistes. Mais qu'on se rappelle toutes ces

est moins *seul* que s'il était au milieu d'une multitude. Or, c'est cet état qui est le plus contraire à la *solitude* que Dieu demande de nous... »

1) *Considérations*., II, 2°, p. 290.

2) *Id.*, II, 2°, p. 290-291.

3) *Considérations*, II, 1°, p. 252, « Étant avec luy (Jésus) au milieu du monde, elle estoit *plus seule* qu'en la solitude. »

4) *Id.*, II, 2°, p. 291.

femmes pieuses du xvii^e siècle, collaboratrices assidues des apôtres de la réformation catholique, et dont la vertu singulière s'accompagnait toujours d'une modeste discrétion. Saint-Cyran, lui aussi, avait connu leur charme et leur puissance. Et dans la Vierge qu'il définit, il résume, en l'idéalisant, la sainte femme forte et douce.

Le P. Gibieuf nous a fait assister, pendant toute la vie de la Vierge, à l'action déifiante qui s'opère en elle. Saint-Cyran apporte en ce sujet plus de réserve et de crainte : il ne doute pas que Marie n'ait vécu l'oraison parfaite, « véritable langage d'esprit à esprit »¹ ; que Dieu, à l'approche de l'Incarnation, ne l'ait « élevée et comme déifiée au sens que saint Augustin dit : « In solitudine poterat deificari »² ; que le Christ ne l'ait « visitée après sa résurrection d'une façon rehaussée par dessus tous les sens »³ : toutefois il ajoute aussitôt : « Il est aussi *interdit aux plus justes d'entre les hommes* d'en parler par eux-mêmes qu'il estoit interdit à la Vierge de traiter en ce temps humainement et sensiblement avec Jésus-Christ crucifié... ». Il se refuse à pénétrer les mystères de cette solitude : « *Vivre seul avec Dieu seul,* » telle est la loi supérieure de la dévotion.

En somme la piété de Saint-Cyran est celle d'un maître d'oraison. Il analyse avec l'insistance de l'expérience les conditions spirituelles qui favorisent ou contrarient l'action de Dieu dans l'âme, et la raison mystique qu'il donne du trouble de la Vierge à l'apparition de l'Ange est une confiance trop claire soit des inquiétudes de ses dirigées, soit même de ses appréhensions personnelles : « L'arrivée inopinée d'un tiers l'émeut... ; » c'est qu'« il n'y a point de peine pareille à celle qu'a une âme, que la grâce a rendue parfaite épouse de Dieu, de se trouver en quelque rencontre nouvelle où elle craint de luy déplaire tant soit peu »⁴. On

1) *Considérations*, II, 2^o, p. 177.

2) *Ibid.*

3) *Ibid.*, II, 1^o, p. 56 sq.

4) *Ibid.*, I, 2^o, p. 228.

sait que le fondateur du Jansénisme français éprouva souvent et inspira volontiers à ses disciples l'angoisse de la vocation.

Tout en reconnaissant la grandeur de cette piété un peu âpre, certains ont regretté de ne pas y trouver la poésie du pardon. Sans doute Saint-Cyran, — de même, au reste, que les Oratoriens et saint François de Sales — ne conçoit pas l'intercession de la Vierge d'après les images chères à de trop nombreux catholiques. Mais tout de même les Jansénistes ne furent point ces orgueilleux que le *Salve Regina*, dit-on, exaspérait¹. Qu'on relise seulement cette prière à la Vierge dans les Constitutions de Port-Royal : « Sainte Vierge, qui estes notre *Reine*, nostre médiatrice et nostre *advocate*, réconciliez-nous avec votre fils... »². Jésus seul est un principe de justification, mais c'est par Marie que nous recevons de Dieu la grâce de pratiquer ses vertus exemplaires : « Prions Dieu, écrit Saint-Cyran, que, par les mérites et l'intercession de la Sainte Vierge, il opère en nous peu à peu par des voies insensibles la destruction de la concupiscence et du péché. »³ C'est la Vierge qui préside dans l'Évangile aux plus abondantes effusions de la grâce, par exemple aux noces de Cana, où elle paraît « la vraie médiatrice entre Jésus-Christ et nous comme Jésus-Christ l'est entre Dieu et Elle⁴. » Le plus bel éloge que croie pouvoir

1) Cette brève affirmation, qui n'est appuyée d'aucun texte, est de M. Angot des Rotours (*Saint Alphonse de Liguori*, p. 156.) M. Perdrizet (*La Vierge de Miséricorde*, p. 202 note 3), traitant incidemment du culte marial à Port-Royal, la reproduit.

2) *Constitutions de Port-Royal*, p. 439 : comparer, dans le *Salve Regina* : *Eia ergo advocata nostra*.

3) *Considérations*, II, 2°, p. 264-5, « Chaque saint a sa vertu particulière qui le distingue d'avec un autre. Celui qui connaît mieux cette différente vertu et tâche de l'imiter... aime mieux le saint et le révère davantage. Et ce sont ceux-là qui, au jour de leurs festes, qui est le temps que Dieu verse les plus grandes libéralités de sa grâce par leur intercession, reçoivent davantage par eux. »

4) *Considérations*, I, 1°, p. 254 ; II, 2°, p. 199. Cf. Singlin, *Instructions chrétiennes* (IV, 89), « J.-C. a établi cette dévotion dans son Évangile aux noces de Cana où elle (la Vierge) devint comme nostre médiatrice. »

faire Saint-Cyran d'un saint qu'il aime beaucoup, saint Joseph, est de comparer son intercession à celle de la Sainte Vierge, « qui est toujours ancienne et toujours nouvelle en qualité de médiatrice, faisant toujours ressentir l'effet de ses intercessions à ceux qui l'invoquent. » De même le Christ est seul principe d'espérance¹, « mais ce qui doit augmenter notre confiance dans le salut est de voir que déjà la Sainte Vierge est revêtue de l'immortalité et participe dans le ciel à la gloire de son fils. Car n'étant qu'une pure créature comme nous et notre mère, nous avons sujet après les promesses que Dieu nous en a faites, d'espérer d'être un jour comme elle »². N'est-ce pas la *Mère de la belle dilection et de la Sainte Espérance* que les religieuses de Port-Royal, expulsées en 1664, invoquèrent à leur arrivée dans le couvent des Annonciades³?

Ce qu'il y a de sûr, c'est que de ce rôle éminent tenu par Marie dans l'économie du salut résulte la *nécessité de son culte*. Saint-Cyran a tiré lui-même toutes ces conséquences. Que la Vierge « soit l'image des vrais chrétiens et de la vie qu'ils devraient mener en conversant avec les hommes⁴, » c'est ce qu'affirment les longs développements sur l'humilité, la solitude, la charité de Notre-Dame. Qu'elle soit après le fils le plus parfait miroir de la Divinité, « en qui reluisent plus excellemment qu'en toutes les autres créatures les relations ineffables qui se trouvent en Dieu⁵ », — c'est ce dont son entretien constant avec le Christ ne nous permet pas de douter. Mais il y a plus encore. Nous sommes liés à elle *par la reconnaissance*, « Dieu a fait une si grande *grâce* à la terre lorsqu'il a fait naître une créature pour être le principe d'un Dieu et pour réparer par ce moyen les ruines du premier homme,

1) « Toute l'espérance que nous avons de nostre salut serait vaine et trompeuse si nous la mettions autre part que dans sa grâce (du Christ). » (*Considérations*, II, 2^o, p. 169-170).

2) *Considérations*, II, 2^o, p. 169-170.

3) Relation de la Mère Angélique de saint Jean, cité par Sainte-Beuve (IV, p. 233). Ces appellations sont empruntées à l'*Ecclesiastique* (XXIV, v. 17).

4) *Considérations*, II, 2^o, p. 299. •

5) *Id.*, II, 2^o, p. 275.

que c'est la plus grande des ingrattitudes de ne pas reconnaître ce bienfait *en ne vénérant pas assez la Vierge comme le plus grand don après Jésus-Christ que Dieu a fait au monde...* »¹. Et il faut bien comprendre tout ce que contiennent de sagesse cultuelle ces lignes de Saint-Cyran : « Considérez que les vertus et les perfections de Dieu étant trop disproportionnées à notre nature pour les imiter, il nous les a gravées et représentées, visibles et humaines, dans le Verbe Incarné. Mais parce qu'il y a des personnes faibles qui auraient pu prétendre que Jésus-Christ leur est encore trop disproportionné, comme étant Dieu, il a gravé ses vertus et ses états dans la Vierge pour la rendre un modèle plus imitable aux hommes. » Saint-Cyran n'a même pas craint d'associer étroitement la Vierge à l'Esprit-Saint, suprême conducteur de l'Église et des âmes².

Tout ce que l'on peut dire, c'est que le style de Saint-Cyran n'est pas toujours très expressif de ces dévotions affectueuses. Il est bien certain que personne n'accorda moins à la littérature mignarde et tendre, que « le très peu littéraire directeur de Port-Royal »³. Il a en tout cas, nous l'avons vu, le don des aphorismes drus et énergiques, dans la théorie d'une dévotion que son rigorisme comprenait. Seulement la pensée augustinienne venait mettre sa marque sur la dévotion mariale. Comme le P. Gibieuf, et plus énergiquement il reliait le culte de Marie aux idées en apparence les plus abstraites : le Verbe Incarné, la maternité divine. Plus encore peut être que les Oratoriens,

1) *Considérations*, II, 2^o, p. 263.

2) *Considérations*, II, 1^o, p. 157 : « à la Pentecôte le Saint-Esprit a été reçu dans les fidèles assemblés en un corps, et, *parce que la Vierge y estoit*, il a esté reçu dans une disposition digne de luy à cause de la plénitude de la grâce qu'avait la Vierge qui a fait que l'assemblée a reçu le Saint-Esprit *digne Deo*, d'une manière digne de Dieu ».

3) *Port-Royal*, I, p. 273 ; cf. I, p. 344-5 ; II, p. 36-38 : « il suffit qu'il n'y ait rien de choquant dans notre style », (Saint-Cyran d'après Lancelot, II, p. 130) ; cf. Voltaire, *Siècle de Louis XIV*, ch. 37, et Hallays, *Pèlerinage de Port-Royal* (1908, p. 35).

il insistait sur l'humilité mystique de la Vierge, sur la solitude de son oraison, trouvant dans ces vertus de Marie, affirmées par la tradition évangélique, une nouvelle confirmation de cet idéal de piété toute intérieure, *d'énergie spirituelle* discrète et secrète, — pour tout dire, de renoncement, — qui était, on le sait, l'idéal janséniste.

CHAPITRE VI

Les expériences du mysticisme marial. Olier.

La solidité théologique du fondement donné à la dévotion mariale par l'Oratoire et par Port-Royal allait-elle désormais prémunir les esprits contre les entraînements et les aventures d'une sentimentalité peu réfléchie ? Sans doute ce rationalisme pieux s'imposa à un grand nombre d'âmes dont la piété instruite s'accompagnait d'un robuste bon sens. Mais ce serait ignorer la nature même du sentiment religieux que de croire qu'on puisse en arrêter le développement et en maîtriser les forces une fois éveillées. Même quand il est établi sur le raisonnement, il s'épanouit en affection, et il pousse en feuilles et en fleurs ; l'exubérance, l'extravagance sont des preuves de sagesse. C'est ce qui arriva au xvii^e siècle à la dévotion pour Marie. Des mystiques moins paisibles, quotidiennement sujets aux extases, aux agonies spirituelles, aux désolations, aux fusions en Dieu, superposèrent, dans le culte de Marie, à la ratiocination théologique des états de sensibilité et d'imagination. C'était de ces esprits chez qui l'idée abstraite se transformait en vision, en perception immédiate du surnaturel. La méditation tournait vite aux cris d'adoration, aux élans d'amour, à l'immersion dans le mystère. Et leur théologie, loin de régler cette exaltation enivrée

semblera au contraire légitimer les désirs fougueux de propagande et d'invention dévotieuse. De cette génération nouvelle et de ses nouveaux apports, les types représentatifs sont le Père Eudes, qui appartient à l'Oratoire avant de fonder sa congrégation, et « M. Olier, » le plus fidèle disciple du Père de Condren¹. Ils empruntent au cardinal de Bérulle et au P. Gibieuf les déductions syllogistiques ou les inductions de leur théologie mariale, mais ils en développent avec encore moins d'embarras les conséquences ; — surtout ils *la vivent* » avec plus de passion, et ils la font vivre à autrui. Ils lui font franchir l'enceinte des communautés religieuses, — et, de cette piété intense, dont ils ont d'abord expérimenté les effets ils se font les apôtres, l'un parmi le jeune clergé dont il entreprend la réforme, l'autre dans la masse des fidèles à qui il apporte un culte nouveau, accessible et séduisant, aux âmes les plus simples.

Il faut recueillir dans les dévots et minutieux biographes de M. Olier les éléments préparateurs de sa dévotion mariale.

Il fut animé, nous disent-ils, dès son jeune âge, d'une dévotion sensible et « absorbante » envers la Mère de Dieu.

1) On s'étonnera peut-être du silence que nous avons gardé au sujet du P. de Condren (1588-1641). Second supérieur général de l'Oratoire (il succède, à Bérulle en octobre 1629). Ce fut un des hommes les plus saints du XVII^e siècle. Le Père de Bérulle disait « que tout l'Oratoire obéissait au général, mais que le général lui-même obéissait au P. de Condren ». Saint Vincent de Paul disait : « Non inventus est similis illi, » et sainte Chantal, le comparant à saint François : « Si Dieu a donné à l'Eglise notre saint fondateur pour instruire les hommes, il me semble qu'il a rendu le P. de Condren capable d'instruire les anges » (Cf. Bossuet, *Oraison funèbre du P. Bourgoing*, 1^{er} point). Condren dont le nom inspire la pitié, dont la mémoire toujours fraîche et récente est douce à l'Eglise comme une composition de parfums (Cloyseault, *Bibl. Orator.*, I, p. 179, 315 ; Abbé Pin, *Vie du P. de Condren*). Le commerce avec Dieu lui fut habituel et les ravissements quotidiens ; *il nourrissait à l'égard de la Vierge la dévotion la plus vibrante*, (cf. Pin, *Vie de Condren*, p. 302, 306 ; Cloyseault, I, p. 293), mais à part quelques lettres, nous avons peu de ses écrits. Ceux de M. Olier, dont il fut le directeur et le conseiller, dans la fondation de Saint-Sulpice (réunion des futurs sulpiciens à Saint-Maur) nous donneront l'image et l'explication de cette piété si ardente.

« Il ne pouvait jamais rien apprendre qu'à force d'*ave maria*¹ », et cette piété « extraordinaire » le détournait même continuellement de l'étude : aussi sur l'avis de ses directeurs, il renonça au doctorat². C'est alors qu'il fut assailli des orages de la jeunesse : abbé commendataire, il commença à fréquenter les grands, il s'engagea dans les divertissements du siècle³. Mais la Vierge qui n'oubliait pas son protégé, au milieu de ses défaillances, vint l'arracher à la vie mondaine : il célébra sa première messe le 24 juin 1633, et poursuivit son ascension mystique avec l'aide de sa bienfaitrice, mais non sans éprouver parfois les plus angoissantes sécheresses. Nous avons le récit de toute cette vie religieuse en des mémoires rédigés par M. Olier sur l'ordre de son confesseur et destinés à lui seul. Le fondateur de Saint-Sulpice les écrivait chaque jour tout d'un trait⁴, souvent à genoux, dans l'exaltation de la prière. Ce journal est donc la transcription presque immédiate et quasi l'« *instantané* » de ses états d'âme. Il est comme saturé des oraisons haletantes épanchées au pied des autels : il est d'une singulière valeur⁵. Et c'est là aussi que

1) Faillon, *Vie de M. Olier*, (4^e édition, 1873), I, p. 7.

2) *Id.*, I, p. 155.

3) *Id.*, I, p. 23

4) « On peut lire 1000 ou 1200 pages sans trouver une seule *rature* » (Baudrand dans Bertrand, *Histoire littéraire de Saint-Sulpice*, III, p. 453).

5) Faillon l'a utilisé abondamment dans sa *Vie de M. Olier*, mais il en a trop librement corrigé le style, et sous le vernis d'une élégance monotone ont disparu les pieux excès de langage, les saillies primesautières, les audaces échappées à l'improvisation. La bienveillance d'un érudit sulpicien, qui nous donnera bientôt la biographie définitive de M. Olier, nous a permis d'en consulter une copie* et nos citations seront ainsi rigoureusement exactes**.

[Le sulpicien, dont il est question dans les lignes ci-dessus, était le vénérable M. Frédéric Monier mort depuis. M. Levesque, le savant bibliothécaire de Saint-Sulpice, a publié en 1914 le premier volume, seul terminé, de cette *Vie de J. J. Olier* (P., J. de Gigord, in-8°) dont il sera le digne continuateur]. A. R.

*) Copie des mémoires autographes en quatre volumes in-4°.

**) Déjà M. Icard, dans la *Doctrine de M. Olier expliquée par ses écrits* (2^e édition, Lecoq, 1891) avait reproduit très fidèlement et rigoureusement certains extraits.

nous pouvons apprécier dans sa saveur authentique un style dont on a loué l'« extraordinaire beauté »¹.

Donc pour obtenir la conversion de M. Olier, la Sainte Vierge « mettait en prières toutes ses servantes particulières. Je commençai donc de naître à Dieu par désirs et par affections légères, sans pourtant quitter tout à fait le péché. J'avais peine à aimer le monde et n'y pouvais trouver de divertissement véritable, mais toutefois je retombais toujours dans le péché »². Ces « servantes particulières » jouèrent un grand rôle dans la vie de M. Olier : c'était la mère Agnès de Jésus³, à qui la Vierge apparut en lui disant : « Prie mon fils pour l'abbé de Pébrac », et qui apparut elle-même à M. Olier, peu avant de mourir : « Je crus sur l'heure que c'était la Sainte Vierge ». — C'était aussi Marie de Valence⁴, que saint François de Sales, le cardinal de Bérulle et saint Vincent de Paul estimaient et vénéraient. C'était surtout Marie Rousseau, l'extraordinaire cabaretière⁵, femme d'une haute intelligence et d'une charité inépuisable, la lumière et le conseil des grands réformateurs et des personnes les plus illustres par leur naissance ou leur piété. Olier croyait voir en elle la Sainte Vierge qui gouvernait autrefois l'Église et conduisait les Apôtres après l'ascension du Sauveur⁶. Le fondateur de Saint-Sulpice se lia

1) Brémond, *La Provence mystique* : « Très peu se doutent parmi nous de l'extraordinaire beauté des écrits de ce grand homme. Les inédits dont M. Faillon nous a donné quelques extraits — hélas ! corrigés — sont une des lectures les plus savoureuses que je connaisse » (p. 324, note 1).

2) *Mém. autogr.*, II, p. 251, 252 (1602-1634).

3) Prieure du couvent de Sainte-Catherine de Langeac ; l'abbaye de Pébrac que M. Olier avait en commende était proche. Il faut lire dans la *Vie de la Mère Agnès de Langeac* par M. de Lantages, 1665, le récit émouvant des six mois d'union spirituelle passés par M. Olier à Langeac auprès de la Mère Agnès et de leur séparation (p. 512 sq.).

4) Marie Tessonnière. M. Olier lui rendit visite en 1636 et la revit en 1647, *Histoire de la vie et des mœurs de Marie Tessonnière*, par le R. P. Louis de la Rivière, in-4, Lyon, 1650.

5) Marie de Gournay, veuve de David Rousseau, l'un des vingt-cinq marchands de vin de Paris, « privilégiés suivant la cour. » Voir, sur son rôle au XVII^e siècle et sur ses rapports avec M. Olier, Faillon, *Vie de M. Olier*, I, p. 340-342 [et éd. Monier, p. 555.]

6) Marie Rousseau écrivit elle aussi un journal volumineux (Bibl. Nat.

avec elle de la plus intime des amitiés mystiques, et moins réservé que les Oratoriens, ses maîtres, il ne craignait pas de considérer cette « sainte âme » comme la « figure » de la Vierge. C'est un des aspects les plus curieux de cette mysticité que cette espèce d'incarnation des personnes divines ou des saints en un être humain. « Elle vit Notre Seigneur venir en moi et me changer en lui et vit encore la Sainte Vierge entrer en elle et la convertir toute en elle¹. » Nous ne comprendrions rien à la mystique mariale de M. Olier, à sa théologie visionnaire, si nous ne mettions en relief ce cœur à cœur mystérieux avec cette pieuse collaboratrice et les échanges spirituels opérés par Dieu en leurs âmes : « presque toutes les fois que la bonté de Dieu agit en moi, elle le ressent et me le dit aussitôt qu'elle m'aborde, et me dit en général les choses qui se sont passées dedans moi comme si Dieu le Père, résidant dedans elle, opérait par elle en moi et me communiquât ses grâces, comme par la Sainte Vierge à son fils... »². De même la dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu est représentée par la soumission du prêtre à son amie³, et les effets de cette amitié sont l'expression « de la joie et des ressentiments de la Très Sainte Vierge

Manuscrits fr., 19326-19338), 13 volumes de près de 1000 pages chacun. M. Faillon les connut et en tira parti dans la 4^e édition de la *Vie de M. Olier*.

1) *Mém. aut.*, II, p. 434 ; cf. III, p. 415 bis (feuillet interfolié, 23 avril 1644) : « Dieu a choisi l'âme de Marie Rousseau pour *représenter* la vie de sa Mère en la terre et exprimer l'intérieur le plus pur de son âme et des opérations de l'esprit de Dieu en elle... »

2) III, p. 415 bis. L'expression de cette correspondance est souvent bizarre : « cette âme, toutes les fois quasi, au moins assez souvent lorsque Dieu opère *par moi* au prochain, elle se sent tirée des mammelles comme si c'était un petit enfant qui tirât du lait de sa mère. Elle se sent le sein enflé et son lait se répandre en moi qu'il lui semble que je dégorge après sur les personnes à qui je parle... » (III, 415 bis). — On se rappelle les imaginations analogues de M^{me} Guyon.

3) « La Vierge me disoit que pour cela elle vouloit que je *dépendisse* extérieurement de Marie Rousseau. Elle vouloit que je reçusse d'elle toutes les bénédictions et les douceurs qu'elle me voudroit donner, que je m'y soumissse par amour et qu'elle me *gouvernerait* par amour » (17 février 1643, III, 116).

par l'approche et les visites de son très cher fils ¹. » Ces représentations sont certes infiniment déficientes, mais elles ont, sur l'abstraction conceptuelle des développements théologiques, l'avantage d'être le fruit de la volonté et de la vie. On remarquera toutefois que cette mystique supporte malaisément l'épreuve du « discours ». Elle risque, quand on l'étale aux yeux du public auquel elle ne fut jamais destinée, de donner un spectacle étrange. « Quand c'est formulé en méditations et en exercices, dit Newman, cela est aussi choquant que des lettres d'amour dans un rapport de police ² ». Mais les historiens du sentiment religieux peuvent se permettre une analyse où, bien entendu, ils n'apportent nulle ironie, désireux qu'ils sont de révéler jusqu'en ses témérités, les richesses du sentiment religieux.

C'est donc par la Vierge et par ces saintes âmes que M. Olier « fut conçu à la grâce. » Nous aimerions à le suivre pendant son pèlerinage de Lorette ³, où il obtint de la Vierge « la conversion de son abominable vie » : tantôt il récite le chapelet, tantôt il se délasse en composant des cantiques à la louange de la « reine du ciel » : puis, en proie à une violente fièvre il se traîne jusqu'au sanctuaire, et goûte, en approchant, d'ineffables consolations : « à l'abord que j'aperçus l'église de loin, je sentis des tendresses très grandes et un coup, comme si c'eût été un *trait* de flèche qui m'eût touché le cœur... Je fus tellement attendri par les caresses de la très sainte Vierge qu'il fallut me rendre à mon Sauveur qui me persécutait depuis si longtemps » ⁴. Plusieurs sanctuaires consacrés à Marie reçurent dès lors la visite de cet infatigable pèlerin ⁵. Notre-Dame de Chartres eut souvent la préférence, car M. Olier était sensible

1) *Mém. autogr.*, II, p. 433.

2) Newman, *Le culte de la sainte Vierge*, p. 122.

3) C'était en 1630.

4) *Mém. aut.*, I, 33 sq. Faillon corrige : « Je sentis alors mon cœur comme blessé d'un coup de flèche. »

5) Notre-Dame-des-Ardillers (Hamon, *Notre-Dame de France*, IV, p. 276), Notre-Dame-de-Liesse, Notre-Dame-du-Puy (Hamon, II, 240-241), etc.

« à ce doux bruit et célèbre résonnement des cloches¹ » de la cathédrale : il alla lui offrir, lorsqu'il eût fondé le Séminaire², les clefs dont elle lui avait présenté le modèle. La Vierge avait veillé avec sollicitude sur la fondation de la nouvelle maison³. M. Olier « l'invita » à assister à la première rénovation des promesses cléricales⁴. Elle accueillait le visiteur au fond de la cour du séminaire, « assise, tenant de la main gauche le saint enfant Jésus, debout sur ses genoux, lequel lui met une couronne sur la tête⁵. » Sa chapelle, magnifiquement décorée par Ch. Lebrun, fut comme un joyau offert par de pieux sujets à leur patronne et souveraine⁶. « J'espère, disait M. Olier, que le saint nom de Marie sera béni à jamais dans notre pauvre maison, et tout mon désir est de l'imprimer dans l'esprit de mes frères⁷. » La piété mariale du fondateur de Saint-Sulpice ne dégénérerait point en un quiétisme équivoque, mais tout en étant l'aliment de prédilection de ses méditations solitaires, elle fut aussi le ressort le plus puissant de son activité. Nous retrouverons dans sa doctrine même le rôle de ce zèle apostolique.

Comment M. Olier n'a-t-il pas donné aux fidèles français,

1) *Mém. aut.*, I, p. 297 : « Vous m'éveillâtes ô mon Dieu, le matin, une heure ou deux plus tôt qu'il ne fallait se lever et entendant ce doux bruit et ce célèbre résonnement des cloches de Notre-Dame... »

2) Faillon, *Vie de M. Olier*, III, p. 53, 65-66.

3) Le séminaire de Vaugirard en 1642 fut la première communauté de Sulpiciens. Le 15 août 1643, M. Olier accepte la cure de Saint-Sulpice et l'on commença l'établissement du séminaire dont la première pierre fut posée en septembre 1648.

4) Faillon, *Vie*, III, 84 : le 21 nov. 1650, fête de la présentation de Marie au temple, dans la chapelle de la Vierge, où le nonce, Bagni, officia ; il bénit la maison l'année suivante le 15 août 1651.

5) Mémoire de M. Baudrand (*Hist. litt. de Saint-Sulpice*, III, p. 415), sur la vie de M. Olier et le séminaire.

6) Plafond (le Triomphe de la Vierge), tableaux en médaillon au-dessus de la corniche représentant les perfections de la Vierge, tableau du maître-autel (la Pentecôte) ; Baudrand (*Hist. littér.*, III, p. 419-424). Cf. Genevay, *Le style Louis XIV*, Ch. Lebrun : ch. V, p. 45-52, *Le Séminaire de Saint-Sulpice*.

7) *Mém. aut.*, (30 sept. 1649), IV, p. 327.

sur la Vierge, l'ouvrage que l'on pouvait attendre de lui? Ce n'est pas qu'il n'ait jamais eu l'intention de l'écrire. Ce fut au contraire chez lui une pensée constante. Dieu lui en avait fait un commandement : « Je voudrais, ô mon Dieu, être digne de satisfaire à une parole que vous me dites, s'il me semble, il y a plusieurs années. Il faut que tu écrives les amours de Jésus et de Marie. Ce sera, Seigneur, quand vous voudrez : je me prête et me livre à vous de tout mon cœur sur ce sujet. Il [ce sujet] est bien aimable et adorable ; et bienheureux sont ceux qui découvriront ces beautés à l'Église¹. » Et pourtant l'ouvrage ne fut jamais composé. Mais nous avons de nombreux fragments *inédits* : pensées, méditations, exhortations à des religieuses, sermons de missions, réunis confusément en un *Recueil factice de la Vierge*². C'est là que nous puiserons l'essentiel de sa doctrine de dévotion mariale³.

II. — La mystique mariale de M. Olier est très riche. Retenons-en seulement les idées les plus caractéristiques.

1) *Mém. autogr.*, I, p. 142 (oct. 1641) ; cf. II, p. 359 (août 1642) : « Ce matin N.-S. m'a remis en mémoire ce qu'il m'avait dit autrefois : Souviens-toi d'écrire les amours de Jésus et de Marie. »

2) Ce recueil fait partie d'un volume d'autographes (I, p. 140) qui comprend le traité des attributs de Dieu, le traité des Saints Anges, et des panégyriques. En voici les principaux fragments : *De la nécessité d'être uni à la très sainte Vierge dans la religion chrétienne*, p. 1-14 ; *Continuation de la nécessité*, p. 15-24 ; *Explication de « Osculetur me »*, p. 25-36 ; *Conception* ; *Nativité* ; *Dévotion à son enfance* ; *Présentation, etc.* ; *Dévotion du séminaire de Saint-Sulpice vers Jésus et Marie*, p. 95, 102, 106, 109, 125, 135 etc.

3) Car on ne peut utiliser le livre de M. Paillon : « *La vie intérieure de la Vierge, recueillie des écrits de M. Olier* », l'éditeur, toujours inexact, a juxtaposé un très grand nombre de textes corrigés qu'il empruntait soit au *Recueil*, soit aux *Mémoires*, en les classant arbitrairement sous plusieurs rubriques et en les complétant par une paraphrase abondante qui lui est toute personnelle. *La vie intérieure de la très sainte Vierge*, ouvrage recueilli des écrits de M. Olier, 2 vol., Rome, Salviucci, 1866 (Poussielgue, 1 vol. in-12, 1875) fut déferée à l'index. M^{sr} Gay accepta de le défendre et laissa entendre que M. Faillon avait eu tort de vouloir « justifier scolastiquement ce que son patriarche avait écrit dans un ordre *purement* mystique » (*Correspondance*, (Oudin) 1899, II, p. 67). La cause de béatification de M. Olier demeura suspendue à la suite de ces difficultés que, l'ouvrage de M. Icard en 1891 (*Doctrine de M. Olier*) se propose de résoudre.

Tandis que les Oratoriens contemplèrent surtout la liaison du Christ et de la Vierge, le mystère de la maternité divine, M. Olier insiste d'abord sur l'union de Dieu le père et de Marie, condition première de cette même maternité. L'Incarnation était le point de départ des Oratoriens. La Trinité fut celui du fondateur de Saint-Sulpice¹. Cette méditation n'était point spéculative. M. Olier *réalisait* toujours en son âme les mystères qu'il méditait. Il a « vu » la résidence intime du Père éternel en Marie : « chose épouvantable et presque incroyable à la gloire de la très sainte Vierge »². C'est un état de fusion complète. « Elle est tellement *passée en lui* et dans ses droits qu'il ne se peut rien comprendre de pareil. Elle est *livrée* sans retour, sans soin et sans souci ; elle est dans une paix et dans un repos non pareil de se voir habiter dans ce lieu où Dieu est sa suffisance et rien avec lui. Dieu a, de son côté, une joie inconcevable de posséder cette âme, de la voir ainsi abandonnée en confiance à lui. » Les mots manquent à M. Olier pour exprimer cette vision « immense, incompréhensible à tout esprit créé... Une chose est vraie, mais qui est assez particulière, à savoir que la manière de Dieu d'aymer la sainte Vierge en cette qualité d'épouse a quelque chose de singulier en tendresse, en caresse, qu'il n'a pas pour l'humanité de son fils, en qualité de fils. » Et, sans doute, que de scrupuleux théologiens hésitent à suivre M. Olier dans des hypothèses aussi aventureuses, — qu'il ne faut pas d'ailleurs isoler de leur contexte et auxquelles on ne saurait légitimement demander la rigueur des définitions théologiques, — on le comprend. Mais M. Olier n'a pas ces appréhensions. Dieu le père, « qui est parfait en toutes sortes de qualités, a donc, vers la sainte Vierge, l'éminence d'amour d'époux, — vers la sainte Vierge,

1) Marie de Valence honorait spécialement ce mystère et en inspira la dévotion à M. Olier (Faillon, *Vie*, I, p. 191-192).

2) *Recueil de la Vierge*. De l'état de la Sainte Vierge unie au sein du Père en qualité d'épouse, p. 114-124. Cf. *Mémoires* (22 avril 1644), III, p. 410-412 (cité par Icard, p. 270 sq.).

dis-je, qui est son épouse et son unique épouse — et comme l'amour qu'on porte à l'épouse surpasse celui qu'on a pour les enfants comme tels¹, Dieu le père a quelque chose, quelque tendresse, quelque rapport, quelque manière, quelque genre d'aimer qui lui est singulier pour la très sainte Vierge ». Nous saisissons ici sur le vif la façon de penser et d'écrire de notre auteur : ce n'est pas une déduction suivie, c'est un perpétuel et parfois un peu prolixe retour de l'esprit sur lui-même, un creusement consciencieux d'une idée logique et juste, une habitude scolastique d'en suivre jusqu'au bout les conséquences, — d'où une accumulation d'expressions qui n'arrivent pas à épuiser les vues sans cesse renouvelées d'une pensée discursive. Dans ce travail la vivacité de l'émotion est souvent créatrice de mots heureux ou d'images neuves².

Marie, épouse de Dieu, n'est pas seulement l'objet de la tendresse divine ; elle est aussi *l'aide de Dieu*, étroitement associée à son dessein de former une famille et « de sortir hors de soi par les voies de l'amour ». « Il a voulu premièrement *se pourvoir* d'une épouse qui lui fut une aide semblable à soi »³. Il a choisi la Sainte Vierge, et voilà tout le mystère de sa Prédestination. La paraphrase d'un verset de l'Ecclésiastique lui sert à développer cette idée⁴ : « *Ego ex ore altissimi prodivi primogenita ante omnes creaturas*. Dieu le Père m'a formée premièrement pour sa compagne et son épouse, pour faire après avec moi et en moi toute la créature. Il con-

1) « Ce n'est pas que son estime soit pareille, [pour Jésus et pour la Vierge]; ce n'est pas que l'estime de son fils ne dépasse infiniment celle qu'il a pour la Très Sainte Vierge, » mais « si l'on considère N.-S. en son humanité simplement en elle séparée de la divinité, il ne faut pas douter que Dieu le Père n'ait en soi une tendresse, un abandon, une union vers son épouse qu'il n'a point pour son fils... » (p. 114-115, *Recueil*).

2) Cf. par exemple *Mém. aut.*, I, p. 297 : « cela remplissait mon esprit de grande joie, mais ce qui le comblait, c'est qu'il me semblait que mon cœur avait part à tout cela, louant Dieu partout et étant répandu partout. Et je passai cette heure avec grande vitesse. »

3) *Recueil de la sainte Vierge*, p. 116. Cf. *Mémoires* (19 nov. 1651), IV, p. 389-394.

4) *Ecclésiastique*, XXIV, p. 5.

sultait avec moi qu'il tenait présente à son esprit, voyant dans mon fond ce qui m'eût pu agréer et ce qui m'eût pu plaire si j'eusse été au monde; il a agi en mon esprit et selon mes désirs, me tenant toujours présente à lui, examinant et recherchant ce qui était le plus conforme à mon esprit qu'il pouvait aisément connaître par le sien et ses inclinations qu'il prévoyait devoir être les miennes... par la communication très intime de sa substance, de sa vertu et de sa vie qu'il devait mettre en moi et selon l'étendue de la sagesse qu'il devait répandre en mon âme¹. » M. Olier tient beaucoup à cette conception² que *c'est en prévision des désirs de Marie que Dieu dispose toute l'économie de sa providence*. La vie terrestre de la Vierge était donc comme la manifestation publique de ce que Dieu avait voulu invisiblement en elle de toute éternité. En imitant Marie le chrétien est sûr de remplir le dessein de Dieu

Et le Père Éternel est en Marie non-seulement pour commencer son œuvre, mais pour la continuer et l'achever. « Il est en elle formant son Fils en toute son étendue, *in virum perfectum*; » il forme tout J. C. en elle, — lui et tous ses membres « c'est-à-dire que Dieu le Père forme en la Sainte Vierge notre Seigneur et son Église. Et ainsi la Sainte Vierge est, avec Dieu le Père, la mère de J.-C. et de la sainte Église³. » Aussi M. Olier donne à la Vierge dans l'Incarnation un rôle très actif. Pour les Oratoriens, c'étaient les rapports intimes de Jésus et de son Père qui se présentaient immédiatement à l'esprit de la Vierge. Selon M. Olier, c'est la Vierge elle-même qui transmet au Fils l'action déifiante du Père. « Cette sainte épouse est *imbue* de toute la puissance

1) *Recueil de la sainte Vierge*, p. 117.

2) « Le consentement de la Vierge (*fiat mihi secundum verbum tuum*) avait été revu et connu de Dieu le Père avant le temps. Dieu avait vu au fond de l'âme de la très sainte Vierge, sa chaste épouse remplie de foi, de grâce, de sagesse, de soumission, quel serait son sentiment et sa pensée » (*Recueil de la Sainte Vierge*, p. 118).

3) *Recueil de la Vierge*, p. 114.

du Père; elle est « animée de sa vertu ». Dieu communique tout à ce saint Fils *par elle*, et il était tellement lui communiquant en elle, qu'elle était faite participante de toutes les communications du Père au Fils pour intimes, saintes et divines qu'elles fussent... Elle *sentait* en elle et comme *sortir d'elle* toutes ces communications, et lui semblait que ce fut sa substance propre qu'elle répandait en lui et lui répandait ces lumières qu'elle ne connaissait et la substance qu'elle ne comprenait pas, quoiqu'elle ressentît en elle des effets excessifs et prodigieux de cette communication divine et paternelle à J.-C.¹ » Ainsi Notre Seigneur tirait toute sa substance de sa mère, et il se croyait redevable à la Vierge de tout ce qu'il recevait et faisait sur la terre pour la conversion des âmes. Jésus lui doit même sa vie glorieuse, puisque « c'est *en* la Très Sainte Vierge que le Père Éternel a ressuscité son Fils... en sorte qu'elle n'est pas seulement Mère de Jésus-Christ en l'humiliation de la chair, mais dans la gloire de l'Esprit »². M. Olier peut ainsi apporter une solution originale au problème diversement résolu par les mystiques : pourquoi le Christ n'apparut-il pas à Marie après sa résurrection ? « C'est qu'elle était entrée en communion de la vie ressuscitée et de la vertu paternelle et vivifiante avant que son cher Fils y fût rentré, — Dieu s'étant répandu dedans elle pour faire ce grand effet sur son Fils et lui donner une vie semblable à la sienne. » Aussi ce n'est pas seulement à la *grâce* que la Vierge fait naître les hommes : « Dieu est en elle répandant la vie divine en toutes les créatures, et les engendrant à la *gloire*⁴. »

La Vierge est donc souveraine moins par un effet de sa liaison avec le Christ que par une délégation immédiate de

1) Cf. plus haut cette même *sensation* éprouvée par M. Olier ou Marie-Rousseau dans leurs pensées ou leurs actes respectifs.

2) *Mém. autogr.*, 22 avril 1644, III, p. 410-412.

3) *Id.*, III, 413 : « et c'est pourquoi on ne voit point d'apparition du Christ à sa sainte Mère. Il était bon qu'il apparût à ceux et celles qui ignoraient le saint mystère »

4) *Id.*, III, p. 414.

Dieu le Père, qui, de toute éternité, mit en elle ses complaisances : « Celui là est heureux qui est aimé de cette sainte épouse qui *peut* tout sur Celui et en Celui qui a fait et qui opère toutes choses dans le ciel et sur la terre. C'est une chose merveilleuse que ce pouvoir de la Très Sainte Vierge en qualité d'épouse qui a tout droit et tout pouvoir sur Lui. *Il veut ce qu'elle veut*. Il fait du bien à qui lui plaît. Elle n'a qu'a vouloir, toutes choses sont faites¹. » De cette puissance M. Olier nous donne une image qu'il répète souvent² : « *La Sainte Vierge est la Dalila du grand Samson qui se laisse aveugler par son amour*. Elle lui platt tellement qu'il ne saurait rien refuser de tout ce qu'elle veut ; elle lui ôte des mains le pouvoir de perdre ses ennemis, elle *affaiblit* cette toute puissance. Elle *tire* de lui tous secrets et elle l'aveugle en son amour... Elle est notre vrai jubilé car aussitôt qu'elle se présente à Dieu, aussi bien que l'Église, pour nos offenses, et qu'elle paraît devant lui pleine de larmes et de douleur et de peine pour le pardon de nos péchés, offrant sa *pénitence qui est vaste et profonde comme la mer*, aussitôt cet amant se voit le cœur transi : il est impatient d'essuyer les pleurs et d'adoucir l'amertume de son amante et remet pour cela tout aussitôt les péchés des hommes à sa seule présence³. » M. Olier résume en une formule concise le mystère ineffable de cette condescendance divine : « C'est une étrange invention d'amour à Dieu le Père de s'être fait obligation de faire miséricorde, et de s'être *fait lier les mains de sa puissance et sa justice par les mains de l'amour*⁴. » Tels sont et le principe et les conséquences de la résidence de Marie en Dieu, thème qui n'était pas nouveau, mais que M. Olier développa avec hardiesse, nous donnant un remarquable exemple de la

1) Cf. *Lettres spirituelles de M. Olier* (2 vol. in-8, Lecoffre, 1885) : « D'abord que je fus en oraison, je vis en esprit la sainte Trinité regardant le chef-d'œuvre de ses mains... » (I, p. 245).

2) Cf. *Mém. autogr.*, III, p. 119-121.

3) *Recueil de la Vierge* : Nécessité d'être uni à la Vierge, p. 18.

4) *Id.*, p. 21.

puissance « *constructive* » d'une pensée mystique qui se renouvelle, s'affermir, s'enrichit par l'expérience religieuse même.

III. — M. Olier mit aussi en un relief curieux une idée empruntée à la tradition catholique la plus authentique et que des prêtres, convaincus de la grandeur du sacerdoce, devaient adopter.

Les plus anciens Pères, les plus autorisés théologiens avaient déjà trouvé de nombreux rapprochements entre le ministère ecclésiastique et celui de Marie¹. Le cardinal de Bérulle, Gibieuf. Saint-Cyran n'avaient pas négligé ce parallèle. Le Christ est à la fois prêtre et hostie; tout se ramène à son sacrifice; prêtre et hostie dans son corps naturel, il l'est aussi dans son corps mystique, l'Eglise, dont les grandes lois sont le ministère et le sacrifice. Mais l'Eglise trouve une figure et un modèle anticipés de son union à l'oblation divine en la personne de la Vierge, prêtre et hostie. La vie intérieure et surtout la vie sacerdotale consistent donc à consommer Jésus prêtre et hostie à l'imitation de la Vierge et en s'unissant à elle². Saint-Cyran, qui se fait de la prêtrise une si royale conception, rehausse le mystère du sacerdoce par une comparaison que Sainte-Beuve considère comme « étrange et hardie » : « la Vierge, au jour de sa consécration, ayant reçu le corps du Fils de Dieu, et l'ayant reçu en le formant et formé en le recevant moyennant de simples paroles, peut être appelée à la façon de Platon, l'Idée des Prêtres : « *Ipsa sacerdos* »³.

1) Van den Berghe, *Marie et le sacerdoce* (Paris, 1875), donne tous les textes des pères ou docteurs de l'Eglise qui assimilent le prêtre et la Vierge : « ministre du Christ » (saint Augustin), Vierge sacerdotale (ἡ θυγατέρα νεανίας saint Jean Damascène); « Pontife des chrétiens »; « gloire du sacerdoce », etc. Lettre de Pie IX à l'auteur de l'ouvrage (25 août 1873) « Mariam proponere (studuisti) piis fidelibus et maxime Clero veluti exemplar prae ceteris imitandum et potissimum, uti divini sacrificii sociam » Cf. Nicolas, *ouvr. cité*, I, p. 285 sq.

2) Sur cette idée, cf. Lepin, *L'idée du sacrifice dans la religion chrétienne principalement d'après le P. de Condren et M. Olier*, Lyon, 1897.

3) Sainte-Beuve, *Port-Royal*, I, p. 448, note 1. Cf. *Lettres chrétiennes et*

rielles les moins attendues¹. Parfois la comparaison se développe en un tableau dont un goût littéraire trop scrupuleux s'offensera peut-être : « Ange, dites avec raison à présent en *adorant* Marie : Ave gratia plena, — car si vous *honoriez* cette princesse, qui n'était encore que servante, si vous *vénériez* cette grande âme, considérable pour sa capacité, — que sera-ce — maintenant qu'elle est toute remplie, *non pas comme le canal d'une fontaine par l'écoulement de la source, non pas comme une rivière remplie par l'épanchement de la mer, mais comme un abîme sans fond et sans limites qui comprend l'Océan et l'Océan de la divinité même*? C'est une chose inconcevable à vos esprits que cette immensité de grâces qui vous oblige de l'*adorer* en silence »². Ce serait donc un orgueil déraisonnable que de ne pas apprécier à sa si haute valeur « ce réservoir gracieux et plaisant où l'on boit à plaisir les eaux sacrées des grâces de J. C. »³. La Vierge est un véritable « sacrement » de Jésus-Christ, qui « éteint la soif et la faim des âmes qui l'approchent »⁴. Entre tous les mystères, celui de la Pentecôte pouvait illustrer cette doctrine : la Vierge dans le Cénacle, n'était-ce pas la leçon de Dieu à l'Église

1) Cf. le P. Poulain, S. J. *Les Grâces de l'oraison* (6^e éd., 1908). On a pu citer l'opinion de M. Olier dans la symbolique des odeurs : « La myrrhe est, selon lui la Vierge qui guérit les âmes des pécheurs comme la myrrhe cautérise la pourriture des plaies » (Huysmans, *La Cathédrale*, p. 429).

2) *Mém. autogr.*, I, p. 191 ; cf. I, p. 190 : « N'est-ce pas une mer, un océan, un abîme, pour recevoir ces dégorgements de l'esprit divin ? » Faillon corrige « dégorgements » en « profusions ». Voici comment il modifie le passage que nous avons cité : « Ange, dites à présent avec raison en *saluant* Marie, Ave gratia plena, car si vous honoriez cette (auguste) princesse... si vous vénériez cette sainte âme à cause de sa capacité (pour recevoir en elle les dons de Dieu) etc... C'est une merveille inconcevable à tous les esprits célestes que cette immensité de grâce et qui les oblige tous à la vénérer en silence ».

3) *Recueil de la Vierge*, p. 137-138. Faillon (*Vie de M. Olier*, I, p. 342) cite le passage d'après sa méthode ordinaire.

4) M. Olier donne un long développement de cette idée, *Recueil de la Vierge*, p. 134-8 : « si les sacrements particuliers renferment en eux les grâces, les dons et les vertus des différents mystères de J.-C., la sainte Vierge renferme en elle J.-C. comme la source de toute la grâce, et l'esprit, et tous les dons qu'il a acquis et mérités durant toute sa vie... »

qu'elle ne serait jamais renouvelée « qu'en la société et [en] la participation à l'Esprit de Marie¹ ? » Aussi le tableau principal de la chapelle du séminaire de Saint-Sulpice au-dessus du grand autel représentait-il la descente du Paraclet². Cette traduction picturale d'une conception théologique assez hardie risque fort d'étonner ceux qui ont présent à l'esprit le récit des Actes des Apôtres³. La Vierge n'est pas confondue dans l'assemblée : « elle est au centre, et reçoit pour son compte tout l'effluve du Saint Esprit, qui, d'elle, se répand sur les Apôtres ». Elle apparaît ainsi, élevée sur un lieu éminent, comme l'instrument et le distributeur universel de toutes les grâces dans le monde chrétien.

IV. Ces méditations sur la « religion » et le rôle de la Vierge prirent corps à Saint-Sulpice en une dévotion propre au xvii^e siècle : la dévotion à *la vie intérieure de Marie*, modèle de toute vie chrétienne. Pour accréditer ce culte, M. Olier fit graver une estampe sur les dessins de Le Brun : « la vie de Jésus en Marie. » « On voit la Très Sainte Vierge dans les nuées, les mains croisées sur sa poitrine, où l'Esprit Saint, sous la forme d'une colombe, répand toutes les richesses de la grâce. Elle a les yeux élevés au ciel et fixés sur le monogramme de Jésus sauveur des hommes, pour signifier que si l'Esprit fut toujours le principe de ses actions, l'amour de Jésus et le salut des âmes en furent la fin et le terme »⁴. La gravure portait une inscription qui était une pressante invitation au fidèle à s'unir aux dispositions intérieures de la

1) *Recueil de la sainte Vierge*, p. 104.

2) Sur ce tableau, dans lequel Le Brun, de son propre aveu, se surpassa, cf. Baudrand (dans *Hist. littér. de Saint-Sulpice*, t. III, p. 422-424) ; Faillon (*Vie de M. Olier*, III, 68 ; gravure : III, p. 101) ; Genevay, *Le style Louis XIV*, Ch. Lebrun, p. 46-50. Lebrun en fit pour les Carmélites une répétition qui est aujourd'hui au Louvre, (n° 64 École française),

3) *Actes des Apôtres*, I, p. 14 : « tous dans un même esprit persévéraient dans la prière avec quelques femmes et Marie, mère de Jésus, et ses frères ; » 2, 1, « le jour de la Pentecôte étant arrivé, ils étaient tous ensemble en un même lieu. »

4) Faillon, *Vie de M. Olier*, III, p. 73-75.

rend éloquents, la puissance dont ils font des miracles »¹.

La vie et le rôle de Notre-Dame se confondent ainsi avec la destinée même de l'Église; la Vierge en est l'expression sensible. Elle est aussi la réalisation anticipée de la communion des Saints, car, dans le cours de son existence, elle a consommé avec Jésus l'alliance que l'Église universelle ne connaîtra qu'à la fin des temps². Voilà pourquoi « il n'y a qu'à s'unir à la Très Sainte Vierge pour y trouver en unité toute l'Église ensemble ; il n'y a qu'à s'unir à ce centre divin où aboutissent toutes les lignes » de tout le monde surnaturel³. La Vierge arrache le chrétien à l'égoïsme appauvrissant d'un colloque solitaire avec Dieu : *c'est « le ciboire animé »*⁴ où tous communient aux louanges catholiques⁵, car la Vierge, selon une formule concise de M. Olier, *se rend toute religieuse de Jésus-Christ* au nom de tous les hommes⁶. Aussi l'Église militante, consciente de sa faiblesse et convaincue de ses infirmités, demande-t-elle à Marie, « parfaite adoratrice, » de substituer une impeccable « religion »⁷ à ses prières souvent défailiantes : « Jésus est content et satisfait pleinement par les devoirs de sa mère ; il admet aisément tous les respects des hommes quand ils viennent unis à elle... ; elle supplée amoureusement à tous leurs manquements vers lui »⁸. Et si le pénitent n'ose pas « s'unir

1) *Recueil des autogr.*, Panégyrique de saint Jean, p. 239.

2) Cf. la doctrine paulinienne du corps mystique dont l'Église est le développement progressif (Galates, IV, 14, etc.). Marie en est l'achèvement. Olier, *Mém. autogr.*, II, p. 338 : « le Christ épousa la sainte Vierge par avance et épousa l'Église en la personne de la Vierge. » Cf. III (25 octobre 1642).

3) *Recueil de la Vierge*, p. 15. Cf. p. 60 : « elle contient elle seule en soi, comme en un temple vivant, tous les fidèles de Jésus... »

4) *Recueil*, p. 12.

5) *Recueil*, p. 16 : « en elle on trouve toutes les adorations, les louanges et les amours et encore mille fois plus que tout ce que la nature rendra jamais à Dieu ».

6) *Recueil de la sainte Vierge*, p. 60.

7) Marie offre toujours « des prières de surcroît » (*Recueil*, p. 22).

8) Ici la théologie d'Olier croit pouvoir expliquer la liturgie (*Recueil de la sainte Vierge*, p. 12) : « De là vient que l'Église n'offre jamais de louange

intimement à la Très Sainte Vierge comme à une créature si sainte, il lui suffit de pouvoir offrir [à Dieu] l'Intérieur de la Très Sainte Vierge et de présenter à Dieu tous les devoirs qu'elle lui rend pour avoir dans les mains de quoi apaiser sa colère¹. » Telle est, selon M. Olier, la « médiation » de la Vierge : c'est par elle que Dieu se donne à l'homme et que l'homme se donne à Dieu. Le Père Éternel a voulu « que la Très Sainte Vierge donnât son fils à l'Église et que ce fût d'elle qu'il reçût son être et lui fût obligé de sa production... ; il l'établit ainsi comme la *médiatrice* du don sacré de son fils à l'Église et la fait dépositaire... de son trésor pour le rachat des hommes »². Ainsi elle est la source de la vie chrétienne, le *canal des grâces*. M. Olier fait siennes, intégralement, la doctrine et les comparaisons de saint Bernard : « Personne ne reçoit de grâce et bénédiction de Jésus Christ en l'Eglise qui ne ressente une *odeur* de Marie et une suavité, qui exprime intérieurement le *goût* et la *saveur* du canal par lequel cette onction s'est répandue, du vaisseau où ce *baume* a été compris et renfermé »³. Style alambiqué où il y a pourtant à remarquer autre chose que ces bizarreries téméraires : reconnaissez ici l'impressionnabilité des mystiques dont tous les sens sont affectés par le commerce divin, et gardons-nous de prendre pour de simples images les notations senso-

à Dieu en J.-C. que ce ne soit par la Très Sainte Vierge, d'où vient qu'à toutes les heures canoniales, après que l'Église a récité tout bas le *Pater*, comme la louange et la prière de J.-C., elle ajoute partout l'*Ave Maria* afin d'apprendre à ses enfants que pour avoir accès à l'union de J.-C. et des louanges qu'il rend à Dieu, ce doit être par le moyen de la très sainte Vierge en s'unissant à elle pour pouvoir communier à la louange vers Dieu ».

1) *Recueil de la sainte Vierge*, p. 14.

2) *Recueil de la sainte Vierge*, p. 9-12, cité par Icard, p. 284-285.

3) *Recueil*, p. 103 ; cf. saint Bernard : « Altius intuemini quanto devotionis affectu a nobis Mariam honorari voluerit, qui totius boni plenitudinem posuit in Maria, ut proinde si quid spei in nobis est, si quid gratiae, id ab ea noverimus redundare. Totis ergo medullis cordium et votis omnibus Mariam veneremur, quia sic est voluntas ejus qui totum nos habere voluit per Mariam » (texte souvent cité ; par exemple par le P. Binet ; *De la dévotion à la Mère de Dieu*, p. 303-304).

dépeinte en ces figures, après l'avoir vu représenté tant de fois intérieurement en son esprit par sa présence intérieure. Elle voyait en multiplicité ce qu'elle avait en unité dans elle-même... ' »

Marie ne se contente pas d'ailleurs de cette contemplation anticipée du Messie : « son sacerdoce » est actif. Par l'ardeur de ses prières, par la violence de ses désirs, elle hâte l'heureux avènement du Christ¹. Ici une vision de Marie Rousseau confirme l'intuition intellectuelle d'Olier. Marie Rousseau a « vu Dieu subsistant en trois personnes, communiant la Sainte Vierge par le Verbe Incarné, devant même qu'il eut pris chair en elle... La Vierge soupirait les cantiques d'amour qu'âme qui vive ne peut savoir que ceux à qui la majesté de Dieu les veut manifester. Et ce sont les Cantiques des cantiques, à ce qu'il a plu à Dieu me faire entendre aujourd'hui², qui sont les sentiments de l'âme de la Vierge communiant au Verbe³... »

Nous saisissons ici le travail même de la pensée mystique de M. Olier *qui organise en développements théologiques ses extases* ou les visions de son amie spirituelle. Ainsi « le mariage de J.-C. avec son Église fut *avancé* par l'amour que Notre Seigneur portait à la Très Sainte Vierge »⁴. Prêtre éternel et éternelle orante, Marie fut aussi comme le Christ éternelle hostie. « Elle va dans le Temple non seulement... pour se préparer... à être temple de Jésus-Christ, mais elle y entre encore comme une hostie ; elle s'y va présenter à Dieu pour y être immolée en esprit à tout moment à lui, ne voyant jamais hostie égorgée dans le Temple qu'elle ne fût unie à

1) *Recueil de la Vierge*, Du saint Mystère de la Présentation, p. 54.

2) Cf. *Explication des cérémonies de la grand'messe* (édit. 1661, VI, ch. iv, p. 358) : « Elle priait pour les hommes avant que J.-C. vint au monde. Elle le souhaitait incessamment et l'attirait sur nous par des attrait et des charmes plus puissants que ceux de tous les Prophètes ensemble. »

3) Cf. *Mém. autogr.*, I, p. 326 : « Dieu donne à M. Olier l'intelligence des Psaumes de David. »

4) *Mém. autogr.*, II, p. 339. Cf. II, p. 371.

5) *Mém. autogr.*, II, p. 380.

elle intérieurement et qu'elle ne soupirât d'être immolée comme elle à la gloire de Dieu¹. » Victime de religion, de rédemption, et de consommation la Vierge unit toujours l'holocauste au sacerdoce.

Notre-Dame possède ainsi en éminence « l'esprit de prêtre, » « et il n'y a point d'état ni d'ordre dans le clergé qui ne voie la Sainte-Vierge dans l'exercice de son saint ministère. » Elle est le « raccourci » du clergé, le modèle des clercs, des diacres, des prélats, des pontifes, la reine des Apôtres². Il n'y eut pas de « missionnaire » plus ardent, et la Visitation fut une manifestation glorieuse de ce zèle apostolique : « elle fait, dans cette fête, ce que firent les saints Apôtres... car, ignorant son sexe, sans provision, sans sac, sans compagne, elle s'en va dans les montagnes annonçant J.-C... *cum festinatione*³ ». Elle en exerce les deux principales fonctions puisqu'elle « porte la connaissance de J.-C. à sainte Élisabeth et la sanctification dans l'âme de saint Jean »⁴. Elle donne même au Baptiste « l'esprit de précurseur, » et devient en lui la maîtresse des futurs Apôtres : « c'est la lumière qui les éclaire, l'amour qui les consume, c'est la parole qui les

1) *Recueil de la sainte Vierge*, p. 50 : « Elle ne vivait plus que pour mourir pour Dieu ». (M. Olier, malgré sa prolixité coutumière, a de ces heureux raccourcis d'expression).

2) *Recueil de la sainte Vierge*. « La sainte Vierge modèle du clergé », p. 99-102.

3) *Id.*, p. 65.

4) *Id.*, p. 64. Dans la chapelle de Saint-Sulpice « douze tableaux devaient représenter le sacerdoce de Notre-Dame manifesté dans ses différents mystères. M. Olier avait mis par écrit et avait communiqué à M. Le Brun l'idée qu'il en avait (*Mémoire de Baudrand, Hist. litt. de Saint-Sulpice*, III, p. 420). Le Brun peignit « une Visitation suivant l'idée qu'en avait M. Olier de représenter l'apostolat de la Vierge en exercice sur saint Jean et sainte Élisabeth » (III, p. 425). Cette idée créa une dévotion : à Villemarie (Canada) fut fondée une congrégation de Vierges chrétiennes destinées à honorer tout à la fois l'intérieur et l'extérieur du mystère de la Visitation. Ces pieuses filles, consacrées à Marie sous son glorieux titre de « Reine des apôtres », vont, en qualité de missionnaires, instruire les jeunes personnes dans les paroisses du pays, pour honorer le zèle apostolique de Marie allant porter à saint Jean la connaissance du Verbe Incarné » (Faillon, *Vie de M. Olier*, III, p. 73).

Et, de même, d'après Singlin, « ce qui relève le sacerdoce c'est qu'il est une excellente image de la souveraine dignité de la Vierge¹ ». La Congrégation de l'Oratoire a recours à Marie « non seulement par l'obligation qui est commune à tous les enfants de Dieu, mais encore par l'*alliance spéciale* que les prêtres contractent avec elle dans la production du corps de Jésus »². Mais il était réservé au fondateur de Saint-Sulpice, à l'instituteur du jeune clergé, d'analyser longuement la fonction sacerdotale, à la fois ministérielle et mystique que remplit la Vierge; sans doute elle n'offrit jamais Jésus sous les espèces sacramentelles³ et n'assista même pas à la Cène, mais « elle porte toute la grâce invisible des prêtres et des Apôtres en soi : elle avait été ointe déjà de toute plénitude de grâce et avait déjà fait publiquement la *fonction de prêtre*, offrant son fils en forme humaine au Temple et non en sacrement, et ayant encore à l'offrir le lendemain sur le Calvaire »⁴. C'est toute l'existence de la Vierge depuis sa Conception jusqu'à son Assomption glorieuse qu'on peut interpréter selon cette idée mystique. La Vierge continuellement fit l'oblation de Jésus et sa propre oblation. Prêtre lui-même et

spirituelles de messire Jean du Verger de Hauraune, imprimées pour la première fois en 1744, et aussi *Considérations sur les fêtes* (I, 1^o, p. 27). Saint-Cyran fait remarquer que c'est « aux quatre temps de devant Noël que l'ancienne Église tenait principalement les ordres : ... cela fait voir que la raison secrète du Saint-Esprit estoit la *conformité* qu'il y a entre les prêtres et la *sainte Vierge* puisqu'ils reçoivent au jour de leur ordination la puissance de former le corps de J.-C. comme la Vierge l'a reçue au temps de son annonce. »

1) Singlin, *Instructions chrétiennes*, IV, p. 58; il ajoute : « car, comme la Vierge il a formé J.-C. dans son sein très pur qui estoit l'autel du Saint Esprit, les Prestres le forment hors d'eux sur nos autels, et avec cet avantage que la Vierge l'a mis au monde dans notre bassesse et mortel, au lieu que les prêtres le forment plein de gloire et immortel, faisant tous les jours ce que la Vierge n'a fait qu'une fois. Cf. Bérulle, *Mémorial de direction* (Migne, col. 815); *Œuvres de piété* (Migne, col. 995), *Vie de Jésus* (col. 430). On sait que de Condren écrivit en partie *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de J.-C.* (ouvrage recueilli par le P. Bertaut. Coignard, 1667.)

2) Condren, *Lettres* (édition Pin), lettre 26, p. 99.

3) Cf. plus bas, le rôle de saint Jean.

4) *Recueil des écrits autographes*, Panégyrique de saint Jean, p. 230. M. Olier explique pourquoi Marie ne fut pas présente à la Cène.

formant des prêtres, M. Olier voulut que Saint-Sulpice fût la manifestation de « l'intérieur » de Marie et la rigoureuse imitation de son sacerdoce. Ministre du sacrifice de Jésus, la Vierge est d'abord le temple où le Christ s'offre à son Père et elle consomme avec lui cette oblation, en contribuant par un acte de volonté à son immolation finale. « Dieu la fait naître en la tribu de Lévi, qui est la famille des prêtres, et la fait entrer dans l'exercice de son sacerdoce aussitôt quasi qu'elle est née, car sitôt quasi qu'elle est en état de marcher et d'user de la vie, elle s'en va dedans le Temple pour servir avec les prêtres au sacrifice de la Loi »¹. Cette participation de la jeune fille au ministère sacré est le sujet des plus minutieuses méditations. « Elle s'exerçait au Temple à l'exercice de la prêtrise, offrant les victimes à Dieu et offrant *en foi* J.-C. sous autant de figures qu'il y avait d'hosties, voyant en attente le sacrifice de celui qui devait sauver le monde et qui, en même temps, serait le prêtre, la victime et le temple de son propre et divin sacrifice. Que volontiers elle offrait ces victimes, avec quel amour faisait-elle ces fonctions, n'ayant rien de plus aimable que la vue de J.-C., le tenant toujours dans ses mains en esprit pour le sacrifier à Dieu ! »². Ce spectacle transporte d'enthousiasme Olier qui s'écrie : « O prêtre saint et admirable, prêtre invisible, prêtre d'esprit, prêtre divin vivant en terre et faisant ses saintes fonctions sans être vue des hommes, mais honorée seulement des Esprits bienheureux, et chérie de Dieu même ! »³. C'est elle seule qui donne une valeur aux sacrifices figuratifs, qui supplée à l'imperfection du culte matériel de l'ancienne Loi, car elle a reçu en plénitude la science des mystères : « Il a fallu, ô sainte Vierge, que vous soyez venue vers la fin de la Loi pour remplir de votre foi les mystères en figures et vides de l'Esprit. » « Elle était au milieu de Jésus-Christ et se voyait environnée de lui : elle voyait cette Beauté grossièrement

1) *Recueil de la Vierge*, p. 100-101.

2) *Recueil de la Vierge*, Du saint Mystère de la présentation, p. 51.

3) *Id.*, p. 52.

ce mariage de saint Joseph et de la Très Sainte Vierge, qui tous deux sont féconds en leur génération sans blessure de la pureté et de la virginité¹. » Père nourricier de Jésus, saint Joseph est le patron des prêtres qui doivent « traiter » les âmes « avec la même révérence que saint Joseph traitait Notre Seigneur². »

Le Séminaire honora aussi d'une dévotion singulière l'apôtre saint Jean, en raison des rapports de Maternité et de Filiation établis par le Christ du haut de la croix entre la Vierge et le disciple bien-aimé³. Jean fut plus spécialement le « chapelain » que Jésus laissa à sa Mère pour « offrir le sacrifice à ses intentions⁴ » et la communier⁵, l'époux mystique « pour toute l'Église », comme saint Joseph l'avait été « pour la génération de J.-C. ⁶ ». Dans un sens plus raffiné encore, il est comme une survivance du Christ ressuscité et glorieux, qui, « n'ayant pu en qualité de Messie, faire paraître dans sa vie conversante avec les hommes ce qu'il était à sa divine Mère et lui rendre publiquement tous les témoignages d'amour et de service que son cœur désirait..., *emprunte l'extérieur* de saint Jean l'Évangéliste, son bien-aimé ;

1) *Recueil* : « Sur le mariage de saint Joseph avec la très sainte Vierge, » (p. 153-162).

2) *Id.*, p. 152.

3) *Évangile selon saint Jean*, XIX, p. 26-28 : « Jésus, ayant vu sa mère et auprès d'elle le disciple qu'il aimait, dit à sa mère « Femme, voilà votre fils », ensuite il dit au disciple : « Voilà votre mère. » Et depuis cette heure là, le disciple la prit chez lui... » Cf. ordre de Fontevault dont c'était l'idée dominante (Condren : *Lettres*, dans l'abbé Pin, p. 88-89).

4) *Recueil des écrits autogr.*, p. 240. Ce fut l'origine d'une dévotion transmise par l'Oratoire (Condren, *Lettres*, édit. Pin, XXV, p. 95-96 ; *Vie*, par l'abbé Pin, p. 308-309) à la Compagnie de saint Sulpice : l'oblation du Saint Sacrifice dans les intentions de Marie. « M. Olier faisait même célébrer chaque jour dans cette intention trois messes dont le fruit était mis entre les mains de la Très Sainte Vierge considérée, dans la première, comme reine de l'Église triomphante, dans la seconde, comme reine et avocate de l'Église militante, dans la troisième, comme reine et consolatrice de l'Église souffrante » (Faillon, *Vie de M. Olier*, III, p. 81).

5) M. Olier rapporte que le P. de Condren lui donna une image où saint Jean était représenté « communiant la mère de Dieu. »

6) *Recueil*, p. 159.

il lui témoigne, *sous* lui, tout ce que son amour lui veut être : il devient son serviteur et son esclave, son fils, son frère, son époux et son père »¹. Ce que nous avons dit plus haut des amitiés surnaturelles de M. Olier nous a rendu familières ces substitutions², ces échanges d'âme : c'est le principe de sa théologie mariale et le fruit des plus étranges expériences mystiques qui aient jamais été faites. « Saint Jean, *possédé* de l'amour de Jésus vers sa très sainte Mère, vivait bien plus en elle qu'il ne vivait en soi. »

C'est bien, en effet, à une véritable *possession* mariale qu'aboutissait la dévotion de M. Olier à la Vierge³. Enrichie de toute la doctrine léguée par l'Oratoire, féconde en aperçus nouveaux et hardis⁴ qui traduisaient le besoin impérieux de resserrer encore les liens mystiques, cette piété rendit populaires et accrédita dans l'Église des fêtes oubliées, ou même contestées comme celle de la Présentation⁵, qui devint la solennité par excellence du clergé français ; elle en créa de nouvelles comme celle de la Vie intérieure de Marie⁶, avec son office

1) *Recueil*, p. 229 « Saint Jean est l'expression vivante de l'amour de Jésus pour sa mère » (p. 237).

2) *Recueil*, p. 229 : « le Christ transforma saint Jean en sa personne dans la très sainte Cène puisque, dans ce sacrement d'amour qu'il témoignait à son Église, il voulait en ce saint témoigner l'amour singulier et l'amour d'unité parfaite qu'il voulait avoir en lui pour la sainte Vierge. »

3) Cf. Marie Rousseau : on dirait qu'elle a « un sens marial ». La Vierge lui est constamment présente, à l'oraison, pendant la messe, devant le Saint-Sacrement (*Les visions de Marie Rousseau*, II, p. 107), en pèlerinage (VII, p. 323) ; « Son âme est remplie de la vie de la Vierge » (*Visions*, II, p. 112). La Vierge la réveille à tout moment la nuit (*Visions*, II, p. 247).

4) « La Vierge reçoit tous les pécheurs avec tendresse et bonté, comme ceux qui ..., par leur malheur de péché, lui ont procuré d'être mère du Sauveur des hommes, car Jésus, sans le péché, ne serait pas venu en enfant ni en ressemblance de péché » (*Recueil de la sainte Vierge*, p. 12) : la Vierge est donc ainsi l'obligée de nos fautes.

5) Cette fête vient de l'Orient : elle fut célébrée pour la première fois à Avignon par Grégoire XI le 10 novembre 1374. En 1472, Sixte IV la fixe au 21 novembre ; Pie V la supprime en 1568, puis Sixte-Quint la rétablit en 1585. Elle fut une dernière fois contestée sous Benoit XIV. Ce fut la fête patronale de Saint-Sulpice (jour de la rénovation des promesses) : (cf. *Protévangile* de Jacques, Amann, 1910, p. 161-162).

6) Les disciples de M. Olier les plus pénétrés de son esprit et de sa doctrine

sur le registre de la confrérie naissante de sainte Anne.

Comment aussi un dévot serviteur de Marie n'honorerait-il pas d'une piété spéciale « le bienheureux ange, choisi, du milieu de tous les anges, pour être dépositaire des secrets de Dieu le Père, l'ambassadeur de son amour, le médiateur de son mariage, et le spectateur de ses caresses et de ses délices »¹, l'archange Gabriel ? Sa foi, son obéissance, sa réserve² sont admirables, mais il est surtout « comme un supplément de nos devoirs vers la Sainte Vierge »³ ; il faut imiter les sentiments si délicats et discrets qu'il manifeste à l'égard de Notre-Dame, et « on s'unira avec profit à la religion de ce saint ange avant de réciter la Salutation angélique ».

Deux saints encore sont redevables à la Vierge de la dévotion profonde et originale dont ils furent l'objet à Saint-Sulpice, saint Joseph et saint Jean. M. Olier eut un précurseur éminent dans le culte de saint Joseph⁴ : l'austère Saint-Cyran :

extraordinaire de fidèles. La méditation de M. Olier retrouvait la piété populaire ; cf. *Les grandeurs de sainte Anne*, par Hugues de Saint-François, 1657 ; Picot, (*Essai sur le rôle de la religion en France au XVII^e siècle*, I, p. 312, note), Faillon, *Vie d'Olier*, t. II, p. 616. On sait la place que le Protévangile de Jacques fait à sainte Anne et saint Joachim ; c'est au xvi^e siècle seulement que l'on trouve les traces d'un culte rendu à saint Joachim (fête en 1584), cf. Amann : *Protévangile*, p. 162-163. Cf. aussi l'éd. Charles Michel dans les *Évangiles apocryphes*, collect. Hemmer et Lejay, t. I (1911), pp. 4-16, 60-64, 70-72.

1) *Recueil de la sainte Vierge*, p. 58.

2) *Id.*, p. 58-59 : « il disparaît aussitôt et se retire ; il faut qu'un prêtre, après avoir traité avec les âmes de leurs besoins, se retire aussitôt. »

3) « C'est une dévotion très juste et très utile de s'unir à tous les anges en saint Gabriel pour honorer la sainte Vierge. Et puisque Dieu lui-même s'en est servi comme d'un ministre très sortable de sa grandeur et très fidèle, ayant été témoin de tous les traitements de Dieu vers elle, connaissant par expérience tout ce qu'elle mérite, il doit être pour cela recherché avec soin pour entrer en sa dévotion et sa religion vers la sainte Vierge » (*Recueil de la sainte Vierge*, p. 61. Ce passage est corrigé et delayé dans Faillon, I, p. 196).

4) Ce culte est très récent dans l'Église. On sait le développement qu'il a pris au xix^e siècle (Pie IX a déclaré saint Joseph patron de l'Église universelle le 8 décembre 1870). C'est au xvii^e siècle seulement qu'il commence à devenir populaire ; cf. l'abbé de Pormorand étudié par M. Rébelliau (*Revue des Deux Mondes*, 15 août 1908, p. 853-862) ; ses théories : « La famille chrétienne sous la conduite de saint Joseph » (2^e édition), 1641.

« Nul saint n'a fait voir plus parfaitement la triple perfection de la vie religieuse : chasteté, pauvreté, obéissance¹ ». Saint-Cyran remercie avec effusion la Vierge de l'avoir enfin découvert à la piété de son siècle « *Tout ce que nous scavons de luy est venu de la Vierge qui est la seule qui l'ait pu dire. Et il est remarquable que la dévotion de l'Église envers luy soit un effet et comme une suite de celle de la Vierge. Car après que l'Église a établi en tous les endroits du monde la gloire de la Vierge, elle s'est enfin employée à établir celle de saint Joseph²* ». Avec Saint-Cyran, M. Olier considère saint Joseph « comme l'image universelle de Dieu le Père en terre, »³ et il déduit toutes les conséquences de cette conception. « Ce grand saint exprimait sensiblement toutes les perfections divines de Dieu le Père ; ... sa pureté, sa sainteté, sa sagesse, sa prudence, son amour et sa miséricorde⁴. » Enfin il est surtout l'époux de la Vierge, c'est-à-dire l'image de la pureté du Père Éternel... « ... Parce que le Père Éternel est vierge, pour avoir une parfaite représentation de ce mariage divin, il faut que tous les deux soient vierges. Et de là vient qu'il n'y a point de véritable mariage qui soit vraie figure et expression de Dieu, que

1) Saint-Cyran, *Considérations*, I, 2^e, p. 210-212.

2) Saint-Cyran, *id.*, I, 2^e, p. 215 sq.

3) Olier, *Recueil des écrits autogr.* : « Que Dieu a tout de saint Joseph » (p. 146-152), « Il faut considérer l'auguste saint Joseph comme une chose la plus grande, la plus célèbre et la plus incompréhensible du monde... » Cf. Saint-Cyran : « La Vierge obéit à saint Joseph comme luy obéit à la voix de Dieu. Si cela ne se faisait par une économie et une dispensation de Dieu pour nous apprendre l'obéissance, il faudrait dire, selon l'analogie de la Foy, que saint Joseph aurait été plus parfait et plus élevé en grâce que la Vierge » (I, 2^e, p. 215).

4) *Recueil des écrits autogr.*, p. 150. C'est surtout comme « Père des Miséricordes » que M. Olier aime à le contempler. « Dieu était de toute éternité séparé de la chair, élevé infiniment en sainteté par dessus notre état, et ainsi il était insensible à nos maux, mais plein de sévérité pour les hommes. Mais du moment qu'il est revêtu de la personne de saint Joseph et qu'il s'est voilé de la chair de l'humanité de ce saint, il est venu miséricordieux, plein de tendresse et sensibilité pour les péchés et misères humaines. Il est en lui le Père de Miséricorde. »

d'avoir porté son corps en soi, celle de quelque âme que ce soit qui aura conçu J. C. en son cœur et qui opérera en la vertu et en la grâce de son Esprit » ¹.

La piété mariale de Saint-Sulpice fut si peu « isolée » ni exclusive, qu'elle entraîna, au contraire, après elle tout un cortège de dévotions secondaires, mais annexes : la « divine enfance » de Notre-Dame, l'ange Gabriel, saint Joseph, sainte Anne, saint Jean l'Évangéliste. Et ce n'est pas un des aspects les moins intéressants de la vie d'une dévotion que cette productivité et cet enchaînement de cultes qui s'appellent les uns les autres et viennent se ranger autour d'une dévotion centrale. Ainsi s'enrichit la vie religieuse. Seulement il y a là un écueil pour les âmes faibles ou inintelligentes. Il est à craindre qu'elles ne sachent maintenir la cohésion de ce faisceau mystique, et qu'elles ne perdent, dans le morcellement de pratiques dispersées, tout le bénéfice de l'effort spirituel de synthèse d'où ces pratiques sont issues.

La Nativité de Marie est ainsi l'objet des plus nobles méditations et de pratiques spéciales fort précises². M. Olier veut adorer les merveilles de la Sainte Trinité dans ce divin enfant, comme aussi « l'admirable religion de la Très Sainte Vierge, en son enfance, vers la Très Sainte Trinité³. » Il « s'estimerait bienheureux que tous ses jours rendent hommage à ce sacré mystère de la Nativité de la Très Sainte Vierge » ⁴. « Il me semble que ce divin berceau de Marie est comme un sanctuaire, et sa chambre, un temple auguste de sainteté; il me semble que c'est une arche d'alliance dont

1) *Recueil de la sainte Vierge*, p. 136.

2) *Recueil de la sainte Vierge*, p. 40-44; *Pratiques annuelles* p. 44 sq.; *Pratiques journalières*, p. 47 : « tous les matins à mon réveil j'adorerai ce divin mystère de la Nativité de la très sainte Vierge comme la source de la vie de Jésus et de toute l'Eglise » (p. 47).

3) *Recueil de la sainte Vierge*, p. 50.

4) *Id.*, p. 44. M. Tronson (nommé supérieur général de la congrégation de Saint-Sulpice en 1676) dédia, à Issy, une chapelle à la nativité de Marie. Les sœurs de la congrégation de Villemarie (Canada) rendaient tous les ans des honneurs solennels à « une image de Marie au berceau ».

sainte Anne et saint Joachim sont les séraphins qui la couvrent. Il me semble que ce berceau est le trésor de la Très Sainte Trinité où elle prend plaisir de mettre en dépôt ses richesses divines¹ ». Une préoccupation morale sévère mettait, presque toujours, en garde M. Olier et ses disciples contre les sentimentalités puériles. Voulant renouveler « l'esprit d'enfance » dans l'Église, c'est l'enseignement complet de toutes les vertus² que M. Olier demandait au spectacle d'une « sainte enfant ».

Et voici qu'à son tour cette dévotion en suscite une autre. Il faut demander « aux parents l'entrée et l'accès au berceau de leur cher et divin enfant dont ils sont les gardiens et les anges visibles. » On fera donc tous les jours « une visite à la divine chambre de sainte Anne et de saint Joachim ; on les saluera d'une oraison faite en leur honneur ». C'est vers cette époque que se développait en Bretagne le culte de Notre-Dame d'Auray³, et M. Olier écrivit un des premiers son nom

1) *Recueil de la Vierge*, p. 45.

2) Il y aurait toute une étude à faire sur le rôle de cette idée d'enfance chez les mystiques français du XVII^e siècle et dans la direction spirituelle. Ainsi la dévotion à l'Enfant Jésus, si chère au cardinal de Bérulle (Cloyseault, p. 31, 79), à Condren (Olier, *Mém. autogr.*, I, p. 67-68) fut transmise par eux à M. Olier. L'Enfant Jésus avait « fait résidence » dans son cœur (Faillon, *Vie*, II, p. 23) et lui apparut (récit de l'apparition, *Mém. autogr.* I, p. 117). La sœur Marguerite du Saint-Sacrement propagea cette dévotion et eut à ce sujet une entrevue avec M. Olier (1647) (abbé Deberre, *Marguerite du Saint-Sacrement*, p. 203-204, 260). Douze ecclésiastiques des plus zélés recitaient à Saint-Sulpice, le 25^e jour de chaque mois l'Office de l'Enfant Jésus. Cf. au Carmel, Madeleine de Saint-Joseph (*Vie*, p. 339) ; cf. Blanlo : *L'enfance chrétienne*, 1^{re} édition, 1662, composée sur la prière de M. Olier ; Parisot, *Explication de la dévotion à l'enfance de N. S. J.-C.*, 2 vol. in-8, Aix, 1657.

3) « On y voit déjà reluire la pénitence dans ses douces larmes et ses cris, on y voit une modestie religieuse envers Dieu... on y voit la douceur, la pauvreté, la patience. On y voit une abstinence et sobriété miraculeuse dans l'usage du lait de sa mère (!) » (*Recueil de la Vierge*, p. 46).

4) Le culte de sainte Anne remonte au XIV^e siècle (cf. Amann : *Protévangile de Jacques* (1910), p. 163-164). Cette dévotion se propagea rapidement en Bretagne depuis la découverte d'une statue faite en 1625 par un laboureur Nicolazic († 1645) ; on éleva une belle chapelle que Louis XIII enrichit d'une relique en 1639 ; une confrérie fut fondée et les pèlerinages attirèrent bientôt un concours

Vierge : « cum ipsa, per ipsam et in ipsa ». Cette dévotion se résumait en une fameuse prière que, depuis M. Olier, les Sulpiciens n'ont jamais cessé de réciter « O Jesu vivens in Maria »¹. Leur fondateur en a donné de nombreuses paraphrases², d'une exubérance savoureuse. « Jésus Christ en Marie : il est en un tabernacle où il veut être adoré. J. C. en Marie, il est dans un trône où il veut être honoré. J. C. en Marie : il est un oracle où il veut être écouté. J. C. en Marie : il est en un lit de délices, il y veut être loué. J. C. en Marie : il est dans un trésor et il veut y donner. J. C. en Marie : il est dans son lieu de justice où il veut pardonner. J. C. en Marie : il y est dans son lieu de repos où il veut être félicité. Enfin J. C. en Marie est en son paradis d'où il ne veut jamais bouger et duquel il veut être inséparable au temps et dans l'éternité »³. Cette vie de Jésus dans Marie, « c'est le mystère des mystères, le sacrement des sacrements »⁴. Nous retrouvons ici le trait essentiel de la dévotion profonde, laquelle n'est pas une addition de pratiques minutieuses, une juxtaposition d'élans sporadiques, mais un effort de synthèse de toute la vie spirituelle autour d'une idée maîtresse, assez féconde pour l'enrichir et la compléter, assez concrète pour ne point la laisser s'évanouir en rêves inconsistants : alors les prières sous toutes leurs formes, les oraisons jaculatoires, les offices liturgiques sont comme transformés et vivifiés. Que, dans cette tentative, l'ardeur mystique, la

1) « O Jesu vivens in Maria, veni et vive in famulo tuo, in spiritu sanctitatis tuae, in plenitudine virtutis tuae, in perfectione viarum tuarum, in veritate virtutum tuarum, in communione mysteriorum tuorum, dominare omni adversae potestati, in spiritu tuo, ad gloriam Patris (cf. Denis, *Prière : ô Jésus vivant en Marie*, commentaire. Amat, 1901, 63 p.).

2) « Jésus qui vivez en Marie en la beauté de vos vertus... » (*Recueil de la Vierge*, p. 106), « J'adorerai l'Esprit de J.-C. remplissant l'Intérieur de la très sainte Vierge des dispositions les plus pures... » (*Recueil*, p. 44). — « Vive l'Intérieur de Jésus et de Marie pour jamais » — *Conclusion* de « la Journée chrétienne » ouvrage de M. Olier (Paris, 1655, p. 94) qui eut de nombreuses éditions.

3) *Recueil de la Vierge*, p. 129.

4) *Id.*, p. 128.

« touche » quotidienne du surnaturel aient pu faire perdre parfois de vue à M. Olier la rigueur doctrinale des thèses théologiques, c'est possible. Il paraîtra, par exemple, excessif dans cette identification de Jésus et de Marie comme dispensateurs de la grâce céleste. Mais cette tendance même, qui prémunissait le chrétien contre les dangers d'une dévotion séparée, donnait au culte de la Vierge une haute spiritualité. La « mariolâtrie »¹ résulte souvent de l'opposition qu'on s'efforce d'établir entre un Christ irrité et une Mère toute miséricordieuse. Au contraire, si l'on rappelle tout le temps, comme Olier, que, dans la Vierge, le principal personnage c'est encore le Christ, — si on attribue à Marie la plénitude de vie chrétienne, la participation la plus parfaite aux libéralités et à l'amour de Dieu, — elle risque moins de devenir l'objet exclusif² d'un culte aventureux; elle est plutôt le modèle de piété qui suscite l'émulation et encourage l'effort. Les chrétiens les plus prudents ne sauraient s'alarmer du commentaire de M. Olier sur la réponse que fit Jésus à cette femme de l'Évangile qui glorifiait le sein de Marie³. « La béatitude de l'âme de sa mère était bien autre en la possession intime de son être qu'elle n'était pour avoir porté son corps dans elle-même. Et ce qui est d'édifiant et d'instructif en ces paroles, c'est que Notre Seigneur préfère à cette condition

1) C'est sous ce nom que les protestants ont dénoncé les abus du culte marial.

2) C'est ainsi que M. Olier fut également le propagateur infatigable d'une dévotion dont le Christ est spécialement l'objet : le *Saint-Sacrement*. C'est M. Olier qui rendit populaires, à Paris surtout, les adorations perpétuelles, les saluts, les expositions du Saint-Sacrement, (Faillon, *Vie de M. Olier*, II, p. 74-92). « Il fit faire une gravure représentant le Saint-Sacrement, d'un côté *Marie*, la plus parfaite adoratrice, de l'autre saint Jean » (Faillon, II, p. 124), Fénelon (*Lettres*, édit. 1827, V, p. 228, lettre 48) écrit : « La solide piété pour le Saint-Sacrement et la sainte Vierge qui s'affaiblissent... par la critique... doit être le véritable héritage de cette maison » (Saint-Sulpice).

3) Luc, XI, p. 27-28 « Comme il parlait ainsi, une femme, élevant la voix du milieu de la foule, lui dit : Heureux le sein qui vous a porté et les mamelles que vous avez sucées. Jésus répondit : Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la gardent. »

propre récit d'abord à Saint-Sulpice, puis chez les Bénédictines du Saint-Sacrement et bientôt approuvé par Rome. Au contact d'un tempérament ardent et téméraire, la piété oratorienne abandonna sa sérénité : l'ébriété mystique, l'emprise continue du surnaturel lui communiquèrent une impatience tumultueuse que la traduction discursive, toujours inégale à son objet, exaspérait encore. Et certes on peut trouver le style de M. Olier lâche et diffus, plein de redites et d'incorrections, mais ces défauts, que pardonnent malaisément les puristes, sont la rançon d'une qualité précieuse entre toutes : la sincérité de la vie spirituelle se narrant elle-même. Ces images souvent déconcertantes¹, ces raccourcis nerveux d'expression² après de languissants commentaires, ces suavités séraphiques³ succédant à d'âpres rudesses, l'abondance de la période oratoire après une phase tourmentée — sont l'image fidèle, exacte, par cela même qu'elle est fragmentaire et successive, de l'ascension mystique, dans sa marche cahotante, ses sauts fiévreux⁴ et ses haltes reposantes. On nous permettra

composèrent, peu de temps après sa mort, un office particulier en l'honneur de la vie intérieure de Marie, approuvé le 30 mai 1668 par le cardinal de Vendôme, légat *a latere* du pape. La plus ancienne édition est de 1665 : « Officium in honorem Vitae interioris B. Mariae Virginis apud viduam Dionysii Thierry MDCLXV » (publié par Faillon, *Vie intérieure*, II, p. 425-478 ; *Messe*, p. 478-486).

1) *Supra*, p. 144, 154.

2) Nos citations en offrent de nombreux exemples : la Vierge se rend « toute religieuse de J.-C. », « *ciboire animé* », etc.

3) Par exemple, *Mém. autogr.* (22 avril 1642), I, p. 326 : « *ô quam suavis est dominus !... Nous vous suivrons dans l'odeur de vos parfums. Et quel est cet insensible et malheureux qui ne voulût vous suivre ayant éprouvé la liqueur de votre doux parfum et qui a expérimenté la douceur et la puissance de ce baume gracieux... On dit qu'il n'y a qu'à parfumer les ailes des colombes pour attirer les pigeons au colombier, ou bien le parfumer afin d'appeler ces petits animaux innocents. Seigneur faites sentir votre parfum pour attirer votre colombe...* »

4) *Mém. autogr.*, II, p. 434 (avril 1642) « Il plut à la bonté de mon amour, mon fidèle et mon tout, — c'est N. S. Jésus, — il lui plut donc de venir à moi et s'unit si intimement à moi *que je n'étais que lui*, et c'étoient toutefois des serremments de bras, des pressements si grands, des impressions de corps qui se retirait au dedans, adhérant et suivant l'âme qui se retirerait en elle-même

de citer en conclusion cette paraphrase vraiment éloquente des versets bien connus de l'« Ecclésiastique » : « Je renfermais — comme une nue féconde qui, *dans la douceur de ses eaux*, contient les fruits qui doivent naître d'elle, — toutes les créatures lesquelles à présent paraissent dans le monde : *sicut nebula texi omnem terram. Ego in altissimis habitavi* : j'habitais avec plaisir dans cet abîme de Dieu le Père qui me tenait *perdue* dans son sein comme sa chaste épouse. Et *thronus meus in columna nubis* : le trône de ma grandeur était cette toute puissance du Père, qui est cette vertu constante et immobile qui porte et soutient toute la créature, — dedans laquelle étant assise, et m'en voyant participante et revêtue, je disposais de toute la créature. — C'est moi qui ai fait toute seule en mon époux le tour de ces grands cieux qui doivent être la demeure de récompense des élus : *gyrum coeli circuivi sola*. C'est moi qui descendais au profond des abîmes où Dieu doit exercer les châtiments de sa justice : *et in profundum abyssi penetravi, et in fluctibus maris ambulavi, et in omni terra steti*. J'étais présente en esprit à toute l'étendue des mers, et il n'y a pas un seul recoin de la terre habitable où je n'aie posé le pied, et où je n'aie été présente dans les desseins de Dieu, mon très fidèle amant, qui n'a rien voulu faire ni entreprendre sans ma participation et sans communiquer à ma bassesse la grandeur de ses miséricordes, la profondeur de ses jugements, l'étendue de ses grâces et la fécondité de ses richesses... »¹

L'ampleur de cet hymne à la Vierge, que chante M. Olier la plume à la main, est digne de nos plus lyriques orateurs sacrés ou des philosophes poètes des temps antiques.

pour faire l'amour à son époux... O Jésus, ô mon tout, ô tout jamais mon tout : vous êtes aimable, vous êtes délectable, ô amour ! »

1) *Recueil de la sainte Vierge*, p. 119, (Icard cite le même passage avec quelques variantes. Cf. *Mém. autogr.* IV, (novembre 1651, p. 394).

CHAPITRE VII

Le P. Eudes.

Le P. Eudes entra à l'Oratoire en 1623, devint supérieur de la maison de Caen en 1640, et quitta cette congrégation trois ans plus tard¹. Fils spirituel de Bérulle et du P. de Condren, c'est à eux qu'il est redevable du meilleur de ses écrits, il l'avoue lui-même, et il est facile de reconnaître, dans ses nombreux ouvrages, les idées qu'il leur emprunte ou qu'il transcrit fidèlement². Mais ce qu'il eut en propre, ce fut l'habileté spirituelle de donner à une dévotion d'origine théologique le symbole concret, la forme pratique, qui devaient en assurer le succès. Il sut organiser et conduire une campagne pour promouvoir un culte nouveau ; l'institution et l'apostolat de la dévotion au « Saint Cœur de Marie » furent le but de son existence. Prédicateur émouvant, missionnaire inlassable³, auteur d'hymnes et de cantiques, savant en liturgie, il eut toutes les qualités d'un adroit et zélé propagateur. Lecteur assidu des *Révélations et Exercices* des célèbres bénédictines Mechtilde et Gertrude⁴, la mystique allemande lui commu-

1) La vie et la propagande du P. Eudes ne sauraient entrer entièrement dans le cadre de cette étude ; nous ne dépasserons pas l'année 1652 ; à cette date la dévotion au « cœur de Marie » possède déjà sa « littérature » et ses fêtes.

2) Les Oratoriens exagèrent parfois le nombre et la portée de ses emprunts (cf. Cloyseault, I, p. 256). Parmi ces idées, citons celle du Verbe Incarné, de l'inséparabilité de Jésus et de Marie, du culte des intentions, etc. (*Œuvres*, édition de Vannes, I, p. 60).

3) « Indépendamment des retraites, avents, carêmes qu'il prêcha, on a compté 112 missions dont il fut l'âme. » Le P. Le Doré : *Les sacrés-cœurs et le P. Eudes*, 1^{re} partie, p. 89 ; Pinard : *Le P. Eudes et ses œuvres*, p. 32.

4) *Revelationes Gertrudianae et Melchitildianae* : 2 vol., Oudin, 1875 ; traductions françaises : *Le Héraut de l'amour divin*, 2 vol. 1878 ; *Le livre de la grâce spéciale*, 1 vol., 1878 ; *La lumière de la divinité*, 1 vol., 1878 ; *Exercices de sainte Gertrude*, traduits par Dom Guéranger, Oudin, 3^e édit.,



niqua la flamme et le sens visionnaire conformes d'ailleurs à son tempérament. Le monde invisible est sa patrie. Les saints et la Vierge sont ses amis les plus familiers. Et nous voyons, dans son cas, comment le commerce mystérieux d'un grand et ardent dévot avec le ciel peut exercer peu à peu son influence au dehors, et s'imposer, par la prédication et les cérémonies, à la masse des fidèles. Comme M. Olier, il rencontra, — en 1641, — la compagne mystique de sa vie sacerdotale, Marie Des Vallées¹, dont l'exaltation fébrile n'était pas sans inquiéter de nombreux chrétiens. En cette même année, le P. Eudes se consacra à ces trois grandes œuvres, traductions franches et résolues de sa vive dévotion à la Vierge : — Notre Dame de la Charité, la Congrégation de Jésus et Marie, et le culte public du Saint Cœur. — Dès quatorze ans, il avait choisi Marie « pour épouse » et avait promis à sa « digne princesse » une éternelle fidélité ; assidu à la récitation du rosaire, il baisait souvent les saintes médailles de « sa mère de belle dilection, » disant avec candeur à ceux qui s'en étonnaient : « c'est que je fais l'amour : les amants passionnés ne se lassent point de caresser une beauté fragile qui n'est qu'imaginaire ou empruntée. Que ne dois-je point faire pour une aussi bonne et aussi belle maîtresse que la mienne? »². De cette passion naissent des œuvres de miséricorde : assistance aux pécheresses

1879. L'influence de ces Bénédictines du xiii^e siècle (cf. Ledos, *Sainte Gertrude*, p. 202-203, collection *les Saints*), ne date que de l'apparition de leurs ouvrages imprimés en allemand en 1505 et en latin, 1536. Le P. Eudes fréquenta beaucoup les Bénédictines de la Sainte-Trinité de Caen.

1) Cf. Adam, *Le mysticisme à la Renaissance : Marie des Vallées* (1500-1656). Marie des Vallées demeura « possédée des démons » durant 36 ans. Le P. Eudes fut son directeur de 1644 à sa mort. Il composa une *vie* de Marie des Vallées en trois volumes qu'on n'a pu retrouver ; on ne la connaît que par des extraits faits par le bénédictin de Barbery, très hostile au P. Eudes (Bibl. Nat., fonds fr. 11942-11944) ; cf. Bibl. Mazarine ms. 3060 ; *Vie de la sœur Marie des Vallées*, par Renty.

2) *Œuvres complètes* (édition de Vannes), I, p. 83 (*Élévation à Jésus et Marie*) ; le P. Eudes renouvela en 1668 cet acte de Sainte alliance ; cf. le texte primitif du contrat (Boulay, *Vie du P. Eudes*, IV, p. 78-89).

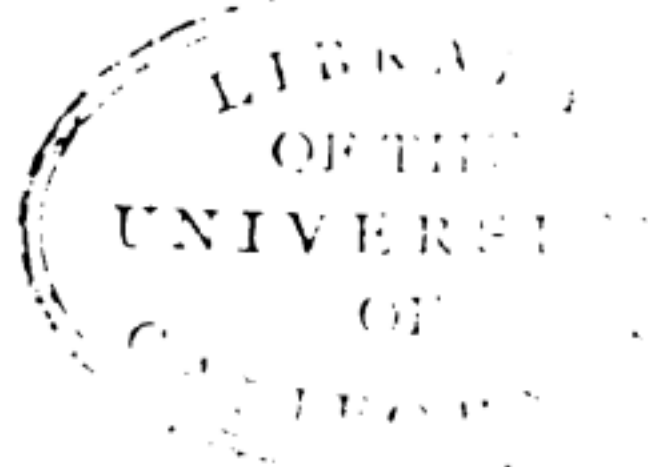
repenties, et appels, au nom de la Vierge, à la charité des dames de Rouen. « Il n'y a pas une d'entre vous qui n'ait une dévotion très particulière à la Très Sainte Vierge mère de toute pureté : or sachez que vous ne pourrez rien faire qui lui soit plus agréable que d'aider à soutenir cette pauvre petite maison qui lui est dédiée sous le titre de Notre Dame du Refuge, parce que c'est un lieu de refuge pour la chasteté qu'elle aime tant¹ ». Telle fut l'origine de Notre-Dame de Charité, où la fête du Cœur de Marie eut les prérogatives de la solennité titulaire². Vers la même époque, le P. Eudes, séparé de l'Oratoire, fondait, pour le recrutement du clergé, sa Congrégation de Jésus et Marie, dont la Vierge fut la protectrice spéciale³. Dès 1643, il prescrivit à ses deux Instituts la récitation journalière d'une prière depuis lors fameuse : *Ave cor sanctissimum*, et la même année, la fête du Cœur de Marie, pourvue d'un office et d'une messe propres, consacra la dévotion nouvelle. Ce culte ne resta pas confiné dans les maisons eudistes : ici c'était une congrégation de jeunes gens, « les Bons amis », qui le recevaient avec zèle⁴; là,

1) Juillet 1642. On pourra lire dans Adam (citant : Ory, *Les origines de Notre-Dame de Charité*, Abbeville, 1895, p. 25), la vision étrange de sœur Marie des Vallées sur le but de l'Institut (août 1644) : « Une reine avait plusieurs princesses pour enfants; une de ces jeunes personnes s'égare par malheur et tombe dans un cloaque infect... » (Adam, p. 138). Cet ordre prospéra (cf. Adam, p. 138, note 2, H. Joly, *Vie du P. Eudes*, p. 142).

2) Règles de saint Augustin et Constitutions pour les sœurs religieuses de Notre-Dame-de-Charité, *Œuvres*, X, p. 80-174; Règlement pour les filles et femmes pénitentes, X, p. 175-190; Directoire des choses spirituelles pour les sœurs de Notre-Dame-de-Charité, X, p. 191-225. C'est en entier l'œuvre de saint François de Sales sauf l'indication de quelques fêtes dont ne parlait pas l'évêque de Genève : le Sacré-cœur de Marie, le Saint nom de Marie, les Joies de la sainte Vierge, etc.

3) Statuts et constitutions de la Congrégation de Jésus et Marie en 13 parties (*Œuvres*, IX, p. 141-590). Les Eudistes ne séparaient pas dans leur dévotion le fils et la mère; leur idéal était : « Jésus aimé dans sa Mère, Jésus servi et adoré par le culte même rendu avec une piété particulière à sa mère » (cité par H. Joly, *le P. Eudes*, p. 111).

4) Société instituée par Boudon, le futur archidiacre d'Évreux qui voyait « avec transport cette dévotion s'étendre et se propager par les soins du P. Eudes » (Boulay, *Vie du P. Eudes*, II, p. 321).



pendant une mission, on consacrait un autel au Saint-Cœur¹. Enfin, « ce qui alluma le feu de cette dévotion en beaucoup d'âmes »², le 8 février 1648, dans la cathédrale d'Autun, fut solennellement célébrée la fête désormais reconnue. Des confréries sont établies pour la propager, comme celle de Beaune, première ébauche de la Société du Saint-Cœur de la Mère admirable, constituée seulement vers 1670. Tout cela nous montre l'aboutissement, matérialisé, régularisé, à l'usage de la collectivité des fidèles d'un long processus de sentiments et d'idées individuels : nous voyons un culte naître. Ajoutons que du succès surprenant et durable de ce culte, un autre bénéficiera bientôt, celui du Sacré-Cœur de Jésus³ : double effort de la sentimentalité mystique pour réaliser par deux images nouvelles l'idée de l'amour mutuel de Dieu et de l'homme ; double résumé de tout un demi-siècle de méditations.

Ce mouvement eut son manifeste dans l'ouvrage du P. Eudes publié, sans nom d'auteur, à Autun en 1648 : « *La dévotion au Très Saint Cœur et au Très Sacré Nom* »

1) A Saint-Sauveur-le-Vicomte (mission de 1643); cf. Boulay, *Vie du P. Eudes*, II, ch. xv, p. 321 sq.

2) Lettre du P. Eudes à la R. M. Mechtilde du Saint-Sacrement (Boulay, *Vie du P. Eudes*, II, p. 319).

3) On sait qu'après les Révélations de la Bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque (1647-1690) à Paray-le-Monial (décembre 1673-juin 1675), la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus fut introduite dans l'Église. Les écrits de la « voyante » ne parurent qu'en 1689 ; c'est seulement alors que transpira le secret de ces manifestations mystiques (le P. Bainvel, *La Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, 1906). L'effervescence de Paray-le-Monial suscita d'ardentes polémiques : les « Alacoquistes » ou « Cordicoles » furent violemment attaqués en particulier par les Jansénistes.

4) La fête du saint Nom, que nous ne pouvons que citer, avait commencé en Espagne, dans le diocèse de Cuenza, en 1513 et dans plusieurs missels était déjà consacrée par une messe. Elle ne devint obligatoire dans l'Église qu'en 1683 ; cf. Abelly, *La tradition de l'Église touchant la dévotion de la Vierge*, 1652, 3^e partie, ch. v, p. 35 : « Du nom sacré de Marie et du respect qui doit lui être rendu. » Un jésuite, Hadrianus Lyraeus, dans un livre intitulé *Trisagion Beatae Mariae* (Anvers, 1643), mit en lumière « les raretés et grandeurs incomparables qui sont renfermées dans le très auguste nom de Marie. »

de la *Bienheureuse Vierge Marie* contenant deux offices approuvés et dressés en l'honneur de ce Cœur divin, dont on célèbre la solennité le huitième jour de février, et de ce saint Nom, duquel on fait la fête le vingt-cinquième de septembre; avec deux salutations à ce même Cœur très aimable et à ce Nom très vénérable de la Mère de Dieu¹ ». Le livre fut réédité à Caen, en 1650², avec de nombreuses additions et « avec un discours qui précède, déclarant l'origine, le fondement et le sujet de cette dévotion et les moyens dont on peut se servir pour honorer spécialement le très aimable Cœur de la Mère de Dieu ». Sans doute ce modeste traité ne saurait être comparé à l'œuvre maîtresse du P. Eudes : *le Cœur admirable de la Mère de Dieu*³, mais il nous fait connaître tous les traits essentiels de la dévotion nouvelle.

La nouveauté d'un culte ne consiste jamais en une invention ingénieuse, subite et littéralement *nouvelle* : c'est la mise en lumière d'un sentiment exprimé, souvent, depuis de longues années, dans la tradition ou les vues éparses des mystiques et des saints⁴. La piété éprouve le besoin de se rejeunir pour échapper à la monotonie ou à la sécheresse : elle est créatrice de symboles qui fixent l'adoration du fidèle ; beaucoup passent inaperçus et s'éteignent ; certains bénéficient d'une « vogue » retentissante.

1) *Œuvres complètes* (édit. de Vannes), t. VIII (à la suite du « Cœur admirable ») L'ouvrage avait l'approbation de M^{sr} de Ragny, évêque d'Autun (28 janvier 1648, VIII, p. 352-353).

2) 1 vol in-18, 263 p. chez Poisson. Le discours a 60 pages. Les hymnes, leçons, antiennes, ont subi quelques modifications ; autres rééditions : 1654-1663, (édition courante Bibl. Nat. D. 18694), 1672.

3) *Œuvres*, t. VI, VII, VIII. L'ouvrage fut publié un an après la mort de l'auteur, in-4. 800 p. Lisieux, Rémy le Boulenger, 1681. Citons pour mémoire : *L'Enfance admirable de la sainte Vierge*, 1687, in-12, Paris. Guignard (*Œuvres*, t. V).

4) Les apôtres de dévotion n'ont rien plus à cœur que de découvrir — avec ingéniosité parfois — leurs origines ou leurs précurseurs. Les premiers mots du traité sont : « Ce n'est pas une chose nouvelle que la dévotion au Très Saint Cœur de la Vierge Marie. Elle est aussi ancienne que la religion chrétienne et que l'Évangile... » (VIII, p. 411).

L'un des textes bibliques générateurs du culte du Sacré Cœur est le verset connu : *Créez en moi un cœur nouveau*. Médité, interprété, il fait naître idées, sentiments, visions. C'est ainsi que Jésus « échangea son cœur » avec celui de nombreuses saintes : Brigitte, Mechtilde, Gertrude, Marguerite du Saint-Sacrement, Marie de l'Incarnation, Catherine de Sienne¹. Marie des Vallées vit aussi « le Seigneur tirant son propre cœur environné de flammes de sa propre poitrine et lui disant : Voilà notre cœur ; c'est celui de ma mère, mais c'est le nôtre aussi, car enfin moi, ma mère et vous, nous n'en avons qu'un que voilà »². Le cœur de Marie inspira mainte élévation éloquente aux auteurs même qui ont fait l'objet de notre étude, aux plus raisonnables, comme aux plus chaleureux, — saint François de Sales³, Bérulle, le P. Poiré⁴, le P. Barry⁵, — cités par Eudes comme des précurseurs. Et l'on pourrait trouver à sa doctrine et à son entreprise des ancêtres plus reculés encore.

Seulement ce symbole appelait, trop aisément, des représentations concrètes. Cette dévotion allait confirmer bientôt la *loi de matérialisation* à laquelle peu de cultes échappent. Le P. Eudes prévint le danger, sans l'éviter toujours peut-être. Il passe rapidement sur l'élément sensible, et, dans son traité de 1650, parle à peine du cœur corporel⁶. Rien n'est plus curieux que la tenacité de certains Eudistes con-

1) Adam, *Marie des Vallées*, p. 110, note 1. « Catherine de Sienne, méditant un jour sur ce verset : « Créez en moi un cœur nouveau, » eut le bonheur de voir Jésus s'approcher d'elle, la toucher de la main au côté gauche, et lui adresser ces paroles : Ma fille, je t'ai enlevé ton cœur et je te donne le mien afin que tu vives à jamais en moi. »

2) Adam, p. 110 (citant ms. 11943, Bibl. Nation., p. 115).

3) Cf. la fameuse lettre du 10 juin 1611.

4) Poiré, *Traité 4*, ch. iv, § 4 (cité par le P. Eudes, *Œuvres*, VIII, p. 414).

5) Barry, *Philagie*, ch. vi, p. 159 ; cf. une éloquente prière, p. 165-166.

6) Cf. t. VIII, p. 425, p. 433 : « Le cœur de la mère est tellement la source de la vie de l'enfant aussi bien que de sa propre vie que la vie de l'enfant n'en dépend pas moins que celle de la mère. » C'est seulement dans « le Cœur admirable » (1681), que le P. Eudes paraît suivre l'entraînement général qui matérialisait la dévotion (livre I, ch. III, Le cœur corporel, *Œuvres*, VI, p. 41-84).

contemporains à revendiquer pour leur fondateur l'honneur (ou la responsabilité) d'avoir insisté sur l'organe cardiaque lui-même¹. Sans doute le P. Eudes distingue en Marie trois cœurs : « son cœur corporel qui bat dans sa poitrine virgine, — son cœur spirituel qui est la partie supérieure de son âme, — et son cœur divin qui est Jésus² », mais il ajoute aussitôt : « Surtout nous entendons et désirons honorer et révéler premièrement et principalement *cette faculté et capacité d'aimer*, tant naturelle que surnaturelle, qui est en cette mère d'amour, et qu'elle a toute employée à aimer Dieu et le prochain, ou, pour mieux dire, tout l'amour et toute la charité de la mère du Sauveur au regard de nous »³. C'est donc sur le côté spirituel qu'il met l'accent. En un style traînant, mais harmonieux, le P. Eudes nous révèle le secret de cette *charité* parfaite à l'égard des hommes comme à l'égard de Dieu, dont le cœur de Marie est le symbole. « Quand le céleste époux dit à sa divine Épouse la Très pure Vierge : Mettez moi comme un sceau dessus votre cœur, et comme un sceau dessus votre bras⁴, c'est comme s'il disait : Gravez en

1) C'est surtout à propos du Cœur de Jésus, pour rivaliser, ce semble, avec les Jésuites, que les éditeurs du P. Eudes ont fait porter l'effort de leur démonstration. Après avoir cité certains textes du 12^e chapitre du « Cœur admirable », ils ajoutent victorieusement : « Est-ce clair ? après des textes aussi formels comment peut-on soutenir que la dévotion du P. Eudes au Sacré-Cœur n'a pour objet que l'amour de Jésus, à l'exclusion de son cœur de chair ? » (VI, Introd., p. LIV). Le P. Letierce (*Études sur le Sacré-Cœur*, I, p. 112) avait écrit : « le cœur (d'après Eudes) est l'amour immense de Jésus; le cœur de chair organe de cet amour est à peine nommé. » Rappelons qu'il fallut un siècle d'efforts pour obtenir de Rome un bref autorisant ce culte, et le bref de Clément XIII (6 février 1765) autorisait la fête non du cœur matériel, mais du cœur symbolique.

2) Plus exactement encore : « Par le bienheureux cœur de Marie, on entend ces neuf sortes de cœurs dont je parle » (le cœur corporel, la mémoire, l'entendement, la volonté libre, la pointe de l'esprit, tout l'intérieur de l'homme, le Saint-Esprit, le Fils de Dieu, la capacité d'aimer. VIII, p. 428).

3) On a rarement cultivé « la redondance » au même point que le P. Eudes : « nous entendons et désirons révéler et honorer premièrement et principalement *cette faculté et capacité*... etc. (Dévotion au Sacré-Cœur, *Œuvres*, VIII, p. 431.)

4) *Cantique des cantiques*, VIII, p. 6. « *Pone me ut signaculum super cor tuum, ut signaculum super brachium tuum.* »

vous une parfaite image de l'amour que j'ai pour moi-même et que j'ai pour vous, et un vif portrait de la charité que j'ai pour les hommes. Aimez-moi comme je m'aime moi-même et aimez votre prochain comme je l'aime...¹. » Le cœur de Marie est aussi un « *Évangile vivant*, dans lequel la vie de N. S. J. C. est écrite avec le doigt de Dieu qui est le Saint-Esprit » ; il est le dépositaire sacré² de tous les mystères et de toutes les merveilles qui sont dans la vie du Seigneur, et cela, selon le témoignage même de saint Luc : « Et mater ejus conservabat omnia verba haec in corde suo »³. Il est, enfin, « la *pointe de l'esprit* par laquelle se fait la contemplation, qui consiste en un très unique regard et en une très simple vue de Dieu, sans discours, sans raisonnement et multiplicité de pensées⁴ ». De telle façon que le culte du saint cœur de Marie s'adresse en somme à la vie de la Vierge tout entière, à tout ce que l'on peut savoir de ses pieuses pensées, de ses bonnes paroles, de ses saintes actions, de ses intentions surnaturelles. Il ne fixe pas l'attention du fidèle sur un seul des mystères de Marie : il est un principe d'unité qui permet à la contemplation de ne point rétrécir son objet.

Spirituelle et compréhensive⁵, la dévotion du P. Eudes n'est pas un culte amoindri, resserré entre d'étroites limites, qui paralyserait la vie chrétienne ; elle veut être une quintessence du christianisme, un sommaire de toute la religion, un moteur

1) Dévotion au Sacré-Cœur. *Œuvres*, VIII, p. 431.

2) *Id.*, VIII, p. 418.

3) Luc, II, p. 51.

4) Ego dormio et cor meum vigilat. *Cantique*, V, 2.

5) Dans un de ses premiers ouvrages, « La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes, » (Caen, 1637); *Œuvres*, I, II), le P. Eudes écrivait : « La pratique des pratiques, le secret des secrets, la dévotion des dévotions, c'est de n'avoir point d'attache à aucune pratique ou exercice particulier de dévotion, mais d'avoir un grand soin dans tous vos exercices de vous donner au *Saint-Esprit* de Jésus » (6^e partie, *Élévation à Jésus pour faire saintement ses actions*) Cf. Granger, *Archives du Sacré-Cœur*, I, CLIII, citant Manning « La science du Sacré-Cœur est le plus parfait des dogmes : il renferme en lui seul la science de Dieu, la science de l'homme, la science de la sanctification de notre humanité en J.-C. et par conséquent de notre sanctification. Le Sacré-Cœur est donc la clef de l'univers. »

universel d'aspirations mystiques variées¹. « Unissez ensemble tous les cœurs des hommes et des anges, et spécialement ceux des dévots à la Vierge et des Séraphins, et spécialement ceux de saint Joseph, de saint Joachim, de sainte Anne, de saint Jean-Baptiste, et de saint Jean l'Évangéliste, et offrez au très digne cœur de Marie tout l'amour et toutes les louanges qui lui ont été rendues par ces cœurs »². C'était le programme même que réalisait M. Olier.

Cependant il est sûr, — aux yeux de qui connaît la spiritualité chrétienne et la nécessité, pour qu'elle soit féconde, d'être toujours en contact avec l'idée du Dieu sauveur, — que le Cœur de Marie ne pouvait être un principe de vie spirituelle qu'en liaison inséparable avec celui de Jésus. Cette liaison indissoluble, idée très chère à l'Oratoire, fut un des thèmes familiers du P. Eudes. Nous ne nous engagerons pas dans le dédale des discussions byzantines ou simplement grammaticales, qui sont pendantes aujourd'hui à ce sujet encore entre les théologiens. D'aucuns (et ce sont ses adversaires³) reprochent au P. Eudes de n'avoir pas dissocié « les deux cœurs », abandonnant ainsi à la Bienheureuse Marguerite-Marie l'honneur de la dévotion au Sacré Cœur de Jésus⁴. Les Eudistes, au contraire, pour montrer en leur fondateur l'apôtre de deux dévotions parallèles, mais indépendantes, semblent bien solliciter un peu les textes, ou plutôt ils empruntent leurs citations

1) Eudes, *Œuvres*, VIII, p. 435 : il revient souvent sur cette idée (cf. textes cités dans *Introduction au Cœur admirable*, VI, xxxiii-xxxiv).

2) *Œuvres*, VII, p. 395 (nous empruntons cette citation au *Cœur admirable*).

3) Le P. Bainvel, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, 1906. Le P. de la Begassière (*Études*, 20 mai 1907).

4) P. Letierce. *Études sur le Sacré-Cœur*, p. 111 : « Le P. Eudes ne connaît pas deux cœurs, mais un seul cœur de Jésus et de Marie. Il ne parle jamais des cœurs de Jésus et Marie, comme le font à tort tous ses panégyristes, il parle toujours du cœur de Jésus et de Marie » (cité par les éditeurs du P. Eudes, VI, lxxxviii, note 3). Ceux-ci répondent ainsi à la critique : « La pluralité est extérieure, il y a deux offices et deux fêtes pour un seul cœur. » Ils reconnaissent cependant que la formule préférée du P. Eudes n'est plus en usage, et que « sous peine de paraître singulier, il faut dire : « Les sacrés cœurs de Jésus et de Marie (LXXXIX). »

au seul livre douzième du « Cœur admirable »¹. N'est-ce pas ignorer que la loi d'analyse et de dédoublement, à laquelle un culte paraît être soumis, ne peut se vérifier qu'au courant même de son évolution ? L'exemple du P. Eudes est encore ici instructif. De 1641 à 1672, il n'y eut qu'une solennité pour les deux cœurs ou plutôt pour le Cœur de Jésus et de Marie. C'est seulement par sa lettre aux Eudistes du 29 juillet 1672², qu'il assigne à chacun des « cœurs » une fête, un office propre et qu'il fixe au 20 octobre la solennité du Sacré-Cœur de Jésus. La distinction est d'ailleurs fort relative encore : « Notre dessein a toujours été, dès le commencement de notre congrégation, de regarder et d'honorer ces deux aimables cœurs comme *un même cœur*, en unité d'esprit, de sentiment, de volonté et d'affection »³. Relevons surtout l'emploi constant d'une formule invariable : *Cor Jesu et Mariae*, qui, dans son raccourci, traduit fidèlement la pensée du P. Eudes : l'inséparabilité des deux cœurs⁴. « Hâtez-vous : qu'est-ce que vous attendez ? Pourquoi différez-vous un seul moment ? N'est-ce point que vous craignez de faire tort à la bonté non pareille du très adorable cœur de Jésus si vous vous adressez à la charité du cœur de la Mère ? Mais ne savez-vous pas que *Marie n'est rien, n'a rien et ne peut rien que de Jésus et par Jésus et en Jésus* et que c'est Jésus qui est tout, qui peut tout et qui fait tout en elle ? Venir au cœur de Marie,

1) C'est le dernier chapitre (« le Sacré-Cœur de Jésus ») du « Cœur admirable de la Mère de Dieu », publié en 1681. — Cf. Le P. Doré, *Les Sacrés Cœurs et le vénérable Jean Eudes*, II, ch. XII. Union des cœurs de Jésus et de Marie, Œuvres, VI, introduction, cl. Le décret du 6 janvier 1903 décerne au « Vénérable » Eudes le titre : « d'auteur du culte liturgique des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie. »

2) Cette lettre-circulaire est publiée par Adam (*Marie des Vallées*), p. 216-224 ; H. Joly, *Vie du P. Eudes*, p. 182-184.

3) Lettre de 1672 (Joly, 182) ; cf. dans le *Cœur admirable*, livre 12, ch. XX.

4) Quand il établit à Coutances la fête du Saint Cœur de Marie, c'est Jésus vivant et régnant dans le cœur de sa divine Mère qu'il présente à l'adoration des fidèles. « *Jesum in Corde Mariae regnantem venite adoremus.* » (Pinas, *Le P. Eudes*, p. 92), et sa congrégation s'appelle « Congrégation de Jésus et Marie ».

c'est venir à Jésus ; honorer le cœur de Marie, c'est honorer Jésus ; invoquer le cœur de Marie, c'est invoquer Jésus » ¹. Cette union est resserrée par les trois liens de dépendance, de conformité et d'amour : c'est donc un culte « *conjoint* », qui se prête à tous les chassés-croisés mystiques : tantôt le P. Eudes demande à Marie d'aimer son fils pour lui ², tantôt il prie Jésus d'honorer dignement pour lui sa mère ³. Nous retrouvons ici une nouvelle fois l'effort anxieux d'une âme vibrante qui voudrait « continuer ⁴ » en elle-même la réciprocité d'affection qui unissait le Christ et la Vierge.

Du reste ce mysticisme ambitieux et laborieux, s'astreint, dans son expression, à une sorte de sérénité littéraire. La liturgie et l'hymnologie sacrée, — qui sont dans le culte catholique comme la traduction publique et officielle, à l'usage de la collectivité des fidèles, des affections intimes, — donnèrent au P. Eudes l'habitude sinon d'en modérer l'ardeur, du moins d'en tempérer l'exaltation, et c'est en des pages, passionnées sans doute, mais suavement chastes, que notre auteur adresse au Cœur très saint une tendre salutation » ⁵.

1) Le P. Eudes, *La vie et le royaume de Jésus*, 3^e partie, § 11.

2) *Id.*, *Œuvres*, I, p. 111, 109.

3) *Œuvres*, VII, p. 396 ; cf. sainte Gertrude, « le Héraut de l'amour divin ».

4) L'idée de *continuation* de la vie, des pensées, des intentions de Jésus en nous, est le fondement de la mystique du P. Eudes. « Les chrétiens étant membres de J.-C. tiennent sa place en la terre. Ils représentent sa personne et par conséquent ils doivent faire tout ce qu'ils font... comme Jésus le ferait en leur place. » (*Œuvres*, I, p. 200-201) (Cf. conception paulinienne du Corps du Christ) (I, Cor., XII-27 ; Éphès, IV-13, etc.). Ainsi nous devons « continuer en la terre cette dévotion et cette piété de Jésus au regard de sa Très Sainte Mère (*Royaume de Jésus*, *Œuvres*, I, p. 343). »

5) C'est la paraphrase d'une prière recueillie par Nicolas de Saussay, *Antidotarium animae* 1495 ; le P. Eudes l'intitule modestement : « La même salutation en français avec quelques additions : »

« Je parlerai au cœur maternel de ma très bonne mère... Je parlerai au très noble cœur de la Souveraine Impératrice de l'Univers, moi qui ne suis que *pouître* et que *cendre*, et je le saluerai et *exalterai* de toutes les puissances de mon âme, et en toute *l'humilité* et *dévotion* du ciel et de la terre... Je vous salue, ô très saint cœur, temple très auguste de la divinité, temple qui a été bâti de la main du Tout Puissant, temple qui n'a jamais été profané ni par aucun

D'aucuns trouveront peut-être cette affectueuse prose trop diffuse : ils y verront une copieuse et redondante phraséologie¹. On doit au contraire estimer ce style si *clair*, où la phrase s'amoillit comme il convient qu'elle s'amollisse dans la prière. Le P. Eudes sait aussi couler dans le rythme flottant de strophes nonchalantes et aisées² une louange délicate, et parfois précieuse, à sa « Très honorée Dame ».

péché, ni par la dépravation de l'esprit du monde, ni par l'amour désordonné de soi-même ou de quelque autre chose créée, temple orné de toutes les vertus les plus éclatantes et de tous les dons et grâces du Saint-Esprit les plus éminentes, temple dans lequel, après celui du Très divin Cœur de Jésus, la Très Sainte Trinité est plus hautement adorée, glorifiée et aimée que dans tous les autres temples matériels et spirituels qui sont au ciel et en la terre, temple dans lequel votre esprit saint, ô Vierge glorieuse, était toujours retiré et recueilli pour offrir à Dieu un sacrifice continu de louange, d'honneur et d'amour très excellent... Je vous salue, ô coupe très précieuse *pleine d'un nectar divin* et très délicieux, dont le roi éternel, tout embrasé de la soif très ardente de notre salut, a été saintement enivré en cette bénite heure en laquelle, pour répondre à l'ambassade de l'archange, vous avez proféré ces très bonnes et très agréables paroles : Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole... Je vous salue, ô Paradis des délices du nouvel Adam qui est Jésus... Oh ! quels sentiments, quels transports, quels ravissements, quels embrasements de ce cœur maternel, lorsque votre cher enfant Jésus, ô Vierge bienheureuse, résidait dans vos bénites entrailles, et lorsque, en étant sorti, il reposait sur votre sein virginal, et que vous étiez toute *remplie, pénétrée et possédée* de son Esprit-Saint et de son amour divin qui absorbait et ravissait en soi-même tout votre esprit, toute votre âme et tout votre cœur. » (*Œuvres*, La dévotion au Sacré-Cœur, VIII, p. 455-460).

1) Appréciation du P. Bainvel cité et réfuté par les éditeurs du P. Eudes (*Œuvres*, VI, Intr., cxxxviii, note 1). On a quelquefois reproché au xvii^e siècle la solennité pompeuse et théâtrale de ses oraisons (Huysmans *La Cathédrale*, p. 302).

2) *Œuv.*, VIII, p. 199. Hymne sur le Très Saint Cœur de la Mère de Dieu :

Beau cœur de la chaste colombe
Où jamais l'ongle du vautour
N'a fait de blessure à l'amour,
Sous qui toute force succombe,
En toi, d'un merveilleux effort
Par un cœur vivant, un cœur mort
A repris sa force et sa vie ;
Et celui qui tua le premier criminel
A rencontré sa mort dans le cœur de Marie,
Y rencontrant un Dieu qui s'était fait mortel...
Comme l'on voit dans un nuage
Qu'avec ses rayons le soleil,

Telle fut la piété mariale d'un des plus ardents et efficaces propagateurs, dans la première moitié du xvii^e siècle, du culte de la Vierge. Moins abstraite et moins raisonnante que celle de Bérulle, elle nous paraît, cependant, foncièrement spirituelle, et, au risque de mécontenter les panégyristes du P. Eudes, nous ne pensons pas qu'il faille le rendre responsable de tous les développements postérieurs d'un culte qui n'était pas sans péril : car ce symbole du « Cœur de Marie » avait son origine en une conception imaginative troublante, propre à égarer les âmes insuffisamment épurées.

CHAPITRE VIII

Bossuet.

L'analyse que nous venons de faire de la piété sulpicienne et de la dévotion au « Cœur de Marie » nous laisse deviner, si elle ne nous les montre déjà, les dangers et les extravagances qui peuvent résulter des intentions les plus pures. La dévotion des Jésuites continuait à multiplier parmi les fidèles et à faciliter ses pratiques favorites. M. Olier ne craignait pas de courir des aventures théologiques, et le P. Eudes risquait de s'engager, sans le vouloir expressément, dans la voie des matérialisations pieuses. La hardiesse spéculative et l'emportement mys-

Pour y produire son pareil,
Tâche d'y peindre son image,
De même la divinité,
Exprimant sur toi sa beauté,
Fait une fidèle copie
Où l'objet éternel des bienheureux reluit
Afin que, comme au ciel, dans le cœur de Marie
Dieu soit le produisant et Dieu soit le produit.

tique avaient besoin des tempéraments d'un solide bon sens. Il importait que les privilèges de la Vierge, la puissance de son intercession, la nature du lien qui lui unissait ses serviteurs fussent considérés d'un esprit plus calme.

Aussi bien, déjà, pendant que la piété mariale envahissait la vie chrétienne, de nombreux ecclésiastiques avaient-ils fait entendre de prudents conseils, et les controversistes qui voulaient, comme saint François de Sales, désarmer le scrupule protestant, apportaient de judicieuses réserves dans leurs effusions les plus ardentes. Godeau, évêque de Vence et de Grasse, et, comme l'on sait, un des « beaux esprits » les plus graves et les plus écoutés du monde poli, n'hésitait pas à présenter aux protestants eux-mêmes son poème sur l'Assomption de la Vierge¹ (1641), les priant de ne pas confondre « l'abus de quelques personnes simples et intéressées avec l'enseignement orthodoxe de l'Église »² : « La simplicité d'abord a fait écrire beaucoup de choses puériles ou fausses... La Vierge est la plus sainte des créatures; il n'y a que ceux qui se déclarent ses ennemis qui l'osent nier; *mais* elle n'est sainte que parce qu'elle est sanctifiée par J.-C... Elle est la plus proche de la majesté souveraine, et, toutefois, il y a un *grand cahos* entre deux, c'est-à-dire une distance infinie ». Il s'élève « contre l'encens des louanges excessives, » qui est, pour la Vierge, « une abomination, » contre les hymnes qui l'outragent, les faux miracles, les dévotions nouvelles et indiscrètes. Le dominicain évêque Coeffeteau, qui, lui aussi, est un théologien, un lettré, une manière de philosophe chrétien, avait publié, dès 1621, un « Tableau de l'innocence et des grâces de la Vierge Marie³ », où il veut que la piété

1) *Préface des poésies chrétiennes* (de 1641). (J'ai consulté l'édition de 1660).

2) *Id.*, p. 23-24.

3) Paris, in-12, 1621. Rééditions : Paris, 1623-1627 ; Lyon, 1628-1639). — Nicolas Coeffeteau (1574-1623), dominicain, évêque de Marseille, a été étudié par l'abbé Urbain, 1893. « On ne trouve, dit l'auteur, dans ce livre ni la mièvrerie, ni la piété douceuse, ni les anecdotes plus touchantes qu'authentiques auxquelles nous a habitués, en ce siècle, sauf d'honorables exceptions, la littérature des *Mois de Marie*... » (p. 231).

envers Notre-Dame naisse de la connaissance exacte de ses mérites et repose sur les fondements de la plus rigoureuse théologie. « Comme N. S. a été crucifié entre deux larrons, aussi la doctrine de l'Église, en ce sujet comme en tous les autres, se tient entre deux hérésies contraires, qui se départent également de la vérité, car elle condamne le *sacrilège* de ceux qui défèrent trop à la Vierge et rejette l'impiété de ceux qui ravissent toute sorte d'honneur à la mère de Dieu¹ ». Dans le même temps, certains prédicateurs ne craignaient pas de mettre en garde leur auditoire contre les « méprises considérables dans le culte qu'on rend à la Vierge² », et cette même prudence donne le ton à un ouvrage d'Abelly : « La Tradition de l'Église touchant la dévotion particulière des chrétiens envers la Très Sainte Vierge³ », publié en 1652⁴. Or tous ces hommes d'Église, qui réclament avec énergie contre « les absurdités » d'une dévotion mariale « suspecte ou douteuse », sont pourtant de très incontestables dévots de Notre-Dame⁵. De cette piété sage, Bossuet est l'interprète oratoire.

On n'a pas suffisamment mis en lumière le rôle exceptionnel que joua la Vierge dans la vie de Bossuet, dans sa doctrine et sa prédication⁶. Sa piété mariale nous fait entrer

1) P. 1018 (cité par Urbain, p. 232).

2) L'abbé de Bourzeis (1606-1672) : Sermon sur l'Assomption (Migne, *Orateurs sacrés*, VI, 450 sq. *second point*) Les sermons de Bourzeis parurent en 1672, 2 vol. in-8.

3) « ...Recueillie des Écritures saintes ...ensemble la pratique de cette dévotion selon le véritable esprit », Cf. préface : « il faut prendre garde qu'il ne se mêle dans cette dévotion aucune chose qui répugne à la vérité ou à la sainteté du culte qui luy est deu et que, par un *faux zèle* ou bien par une *affection inconsidérée*, on ne veuille luy déférer des honneurs et luy rendre des services qui dégénèrent en *superstitions*. »

4) Abelly, p. 8, dénonce la fâcheuse habitude des rosaires interminables « où l'on entasse prières sur prières avec distraction et empressement » (II^e partie, p. 131).

5. Dans la Compagnie de Jésus, de très éminents docteurs, comme les P. P. Reynaud, et Denis Petau, se prononcent dans le même sens.

6) Les auteurs de « Mois de Marie » ont pu cependant en composer avec des textes de Bossuet : Rouvier, *Nouveau mois de Marie, la Très Sainte Vierge*

dans la confiance de cette sensibilité si délicate, féminine presque parfois, que trop de biographes ont méconnue. Notre Dame rend à Bossuet la pensée du divin plus affectueuse, la prière plus douce, et elle attise en ce grand intellectuel « un foyer rayonnant de chaude tendresse »¹. Dès son enfance, il avait été voué à Marie par sa mère, puis zélé congréganiste au collège des Jésuites de Dijon. En 1648, admis par Nicolas Cornet dans la confrérie du Rosaire établie à Navarre, il y débuta dans l'éloquence sacrée; comme directeur il fut chargé pendant trois ans de l'exhortation hebdomadaire²: « Les registres du collège, dit l'abbé Ledieu, font mention de son discours du 14 août 1650, veille de l'Assomption, où il représenta le triomphe de la Vierge d'une manière pleine d'onction et d'éloquence³. » Il fut enfin associé à cette « Compagnie » secrète du « Saint-Sacrement », où presque toutes les mysticités du début du xvii^e siècle tinrent une place.

C'est à ses sermons de jeunesse que nous devons limiter ici notre étude : ils renferment, d'ailleurs, les caractères essentiels de sa doctrine mariale; dans le reste de sa prédication sur la Vierge, il ne fit guère que reprendre ses premiers essais.

Tous ses sermons sur Marie ont « un air de famille »⁴.

d'après Bossuet, Tours, Mame, 1905; Jacquemet, *Le Saint Rosaire expliqué par Bossuet*, Grenoble, 1869 : « Bossuet a beaucoup écrit sur Marie et nul dans l'Eglise à l'exception de saint Bernard n'en a mieux parlé que lui » (préface de M^{re} Dupanloup). — Cf. Gandar, *Bossuet orateur*, p. 19-24.

1) Cf. Rébelliau, *Bossuet* (1900), p. 206 et tout le dernier chapitre (p. 192-194), et Strowski, *Revue Bossuet*, 1901 (p. 110).

2) Ledieu, *Mémoires* (édit. Guettée, p. 22).

3) *Id.*, p. 26; cf. Gandar, *ibid.*, p. 6-7, et Floquet, *Études sur la vie de Bossuet*, I, p. 129.

4) Gandar, *Bossuet orateur*, p. 22. Je ne partage d'ailleurs pas l'avis de Gandar sur le trait commun qui le leur donne, « la subtilité. » — Voici la liste des sermons auxquels nous ferons des emprunts : — l'un des plus anciens fragments de Bossuet, « prière adressée à la Vierge en conclusion d'une Méditation sur la Pénitence : *Mère de mon Dieu*, etc. », *Œuvr. orat.*, éd. Lebarq, I, p. 9; Sermon pour la veille de l'Assomption (14 août 1650), Lebarq, I, p. 64-63; Fragment pour l'Assomption (1651), Lebarq, I, p. 69-70; Sermon sur le Rosaire (octobre 1651), Lebarq, I, p. 80-100; Pour la Purification (février 1652),

Bossuet est capable, dans l'imagination dévote, de la délicatesse un peu mièvre de saint François de Sales¹. Il sait décrire l'affection maternelle de la Vierge d'une façon sensible, émue, émouvante. Même il y met parfois une familiarité presque triviale : « Vous donc, ô heureuse Marie, vous qui le verrez sortir de vos bénites entrailles, vous qui le contemplez sommeillant entre vos bras ou pendu à vos chastes mamelles, comment n'en serez-vous pas transportée ? En suçant votre lait virginal, ne coulera-t-il pas en votre âme l'ambrosie de son saint amour ? Et quand il commencera de vous appeler sa mère, d'une parole encore bégayante, et quand vous l'entendrez payer à Dieu le tribut de ses premières louanges, sitôt que sa langue enfantine se sera un peu dénouée, et quand vous le verrez dans le particulier de votre maison simple et obéissant à vos ordres, combien grandes seront vos ardeurs ! »². Nul n'a plus délicatement exprimé la nuance de gratitude envers son fils dont se colore le sentiment maternel de la Vierge : « L'amour qu'elle avait pour sa sainte Virginité lui faisait trouver mille douceurs dans les embrassements de son fils qui la lui avait si soigneusement conservée. Elle considérait J.-C. comme *une fleur* que son *intégrité* avait *poussée*, et, dans ce sentiment, elle lui donnait des baisers plus que d'une Mère *parce que c'étaient des baisers d'une Mère Vierge* »³. Cet

Lebarq I, p. 101-102 ; Sur la Nativité de la Sainte Vierge (Metz, 8 septembre 1652), Lebarq, I, p. 162-188, (Bossuet était prêtre depuis le 11 mars 1652) ; Pour la veille de l'Immaculée-Conception (7 décembre 1652), Lebarq, I, p. 228-248 ; Pour la Purification (vers 1653), Lebarq, I, p. 295-308 : Conclusion d'un sermon perdu sur la dévotion à la Vierge (vers 1653), Lebarq, I, p. 386-390. — On a publié : *Sermons sur les mystères et le culte de la Mère de Dieu* par Bossuet, Paris, Julien Lanier, 1855 (introduction par Louis Veuillot).

1) La définition de la tendresse de Bossuet par M. Strowski en laisse échapper tout un aspect : « Il n'est ni tendre sur inclination, ni tendre sur estime, ni, quoi qu'il en dise, tendre sur reconnaissance : il *est tendre sur admiration*. » (Bossuet, *Extraits de ses œuvres diverses*, 1901, p. 417).

2) Lebarq, I, p. 173-174.

3) *Id.*, I, p. 79. Cf. « Ces baisers étaient d'autant plus ardents et d'autant plus *libres* qu'ils ne *reprochaient* rien à son intégrité, et qu'en cela, plus heureuse que toutes les autres mères, elle possédait ce cher fils sans rien perdre de ce qu'elle aimait » (I, p. 64-65).

amour doit être singulier, puisque sa maternité est miraculeuse, et, de même qu' « il faudrait avoir le cœur d'une mère pour bien concevoir quelle est l'affection d'une mère, de même il faudrait avoir le cœur de la Sainte Vierge pour concevoir l'amour de la Sainte Vierge »¹. — Cette reconnaissance exquise qui fait de Notre Dame l'obligée de son fils s'accompagne d'un étonnement candide que Bossuet traduit avec une suavité charmante : « Toutes les fois qu'elle regardait ce cher Fils : O Dieu ! disait-elle, mon fils, comment est-ce que vous êtes mon fils ? Qui l'aurait jamais pu croire que je dusse demeurer vierge et avoir un fils si aimable ! » Bossuet ajoute malheureusement avec une insistance d'un goût douteux, surtout en un sermon public : « Quelle main vous a formé dans mes entrailles ? Comment y êtes-vous entré, comment en êtes-vous sorti, sans laisser de façon ni d'autre aucun vestige de votre passage » ? Et encore : « Est-ce pas le Saint-Esprit qui l'a remplie d'un germe céleste parmi les délices de ces chastes embrassements, et qui, se coulant sur son corps très pur d'une manière ineffable y a formé celui qui devait être la consolation d'Israël et l'attente des nations ? » Ces excès de langage sont, il est vrai, fort rares, et même dans l'interprétation allégorique du *Cantique des Cantiques*, qui induit les commentateurs à une débauche de subtilités osées, Bossuet garde toujours une chaste sobriété.

Comme Saint-Cyran et Gibieuf, Bossuet analyse les causes mystiques de la grandeur de Marie : sa docilité aux ordres de Dieu, sa promptitude à accepter le sacrifice, à se faire prêtre et hostie avec Jésus, le jour de la Présentation du Christ au temple². Mais il est surtout ravi, comme Bérulle et

1) Lebarq, I, p. 81.

2) Lebarq, I, p. 65, Interprétation du verset du *Cant. Cantic.*, 1-12 : « Fasciculus myrrhae dilectus meus mihi inter ubera mea commorabitur. » « Lorsqu'elle se ressouvénait de sa tendre enfance, qu'elle s'imaginait encore le voir reposer sur son sein, ne pouvait-elle pas lui faire cette douce plainte : Vous m'êtes, ô mon fils, un faisceau de myrrhe que je tiens entre mes mamelles... » Cf. troisième point de l'allocution sur l'Assomption : *Les figures de la Vierge*, I, p. 67-68.

3) Lebarq, *Sermon sur la Purification*, I, p. 305. « Que si les Juifs éclairés

Gibieuf, par son humilité et son silence. Au moment même où le soin de son honneur virginal lui faisait un devoir de parler, elle se soumet, comme une femme ordinaire, à la cérémonie de la Purification, et « son silence est une marque certaine d'une retenue extraordinaire et d'une modestie incomparable »¹. « Elle jouit seule avec Dieu d'une si grande joie, sans la partager qu'avec ceux à qui il plaît au Saint-Esprit de la révéler. Elle attend que Dieu découvre cette merveille lorsqu'il sera expédient pour la gloire de son saint nom. Elle est vierge, Dieu le sait ; Jésus son cher Fils le sait ; ce lui est assez. O silence ! ô retenue ! ô âme parfaitement satisfaite de Dieu seul et du témoignage de sa conscience². »

Comme M. Olier, Bossuet découvre dans la contemplation mystique la liaison merveilleuse de la Vierge et du Père Éternel. Sans doute il avance sur ce terrain avec une réserve dont ne se préoccupait guère le fondateur de Saint-Sulpice ; il prévient ses auditeurs ou les rassure : « J'ai à vous proposer une doctrine sur laquelle il est nécessaire d'aller pas à pas, de peur de tomber dans l'erreur, et plutôt à Dieu que je puisse la *déduire* aussi nettement qu'elle paraît solide ! »³. Néanmoins c'est par un parallèle entre la Vierge et Dieu le Père qu'il nous explique comment Marie embrassait dans un même amour la divinité et l'humanité de son fils⁴ : « Dieu, par un

entendaient en un sens spirituel ce qu'ils célébraient corporellement, à plus forte raison la Très heureuse Marie, ayant le Sauveur entre ses bras et l'offrant de ses propres mains au Père Éternel faisait cette cérémonie en esprit, c'est-à-dire joignait son intention à ce que représentait la figure externe, c'est-à-dire l'oblation sainte du Sauveur pour tout le genre humain racheté miséricordieusement... »

1) Lebarq, I, p. 297.

2) Bossuet avait une grande vénération pour M. Olier. « Audi virum praestantissimum et sanctitatis odore florentem ; audi Olerium... » (*Mystici in tuto*, édition de Versailles, t. XXXVIII, p. 616).

3) Lebarq, I, p. 84. Cf. « N'appréhendez pas, chrétiens, que je veuille déroger à la grandeur de mon maître par cette proposition. » (Lebarq, I, p. 82) Cf. I, p. 85 : « Ne vous offensez pas si je dis qu'il y a quelque chose de pareil dans l'affection de la sainte Vierge... »

4) Lebarq, I, p. 85 : « Ce fils qu'elle chérissait tant, elle le chérissait comme un Homme-Dieu, et d'autant que ce mystère n'a rien de semblable sur la terre,

conseil admirable, ayant jugé à propos que la Vierge engendrât dans le temps celui qu'il engendre continuellement dans l'Éternité, il l'a, par ce moyen, associée en quelque façon à sa génération éternelle... Partant, puisqu'il l'a associée à sa génération éternelle, il était convenable qu'il coulât en même temps dans son sein quelque étincelle de cet amour infini qu'il a pour son fils »¹. Dieu le Père lui a fait part de sa puissance, ordonnant que Jésus fût à la Vierge « en la même qualité qu'il lui appartient à lui-même ». « O prodige, ô abîme de charité! Quel esprit ne se perdrait pas dans la considération de ces complaisances incompréhensibles qu'il a eues pour vous, depuis que vous lui touchez de si près par ce commun fils, le nœud inviolable de votre sainte alliance, le *gage* de vos affections mutuelles que vous vous êtes donné *amoureusement* l'un à l'autre... »². »

Seulement, dans l'enthousiasme même, le bon sens, la mesure ne perdent jamais leurs droits. Bossuet ne veut pas fonder les privilèges de la Vierge « sur des histoires douteuses, ni sur des révélations apocryphes, ni sur des raisonnements incertains, mais sur des maximes solides et évangéliques »³. Sans doute il est convaincu, comme les Oratoriens et Saint-Cyran, que la sainteté de la Vierge dépassa infiniment celle des autres saints. « Comme une flèche qui part d'un arc bandé avec plus de violence, prenant son vol au milieu des airs, entre aussi plus profondément au but où elle est adressée, de même l'âme fidèle pénétrera plus avant dans l'abîme de l'essence divine, le seul terme de ses espérances, quand elle s'y sera élancée par une plus grande impétuosité de désirs »⁴. » Quelle place assez auguste le respect catholique pourra-t-il trouver dans le ciel pour la Vierge?

je suis obligé d'élever bien haut mon esprit pour avoir recours à un grand exemple, je veux dire à l'exemple du Père Éternel. »

1) Lebarq, I, p. 85-86.

2) Lebarq, I, p. 86; cf. Olier : Marie au sein du Père en qualité d'épouse.

3) Lebarq, I, p. 377.

4) Lebarq, I, p. 175. Cf. Saint-Cyran : « Une des plus grandes différences

Mais où la prudence de Bossuet se mêle incessamment à l'effusion la plus tendre, c'est au sujet de l'Immaculée Conception. Ce n'était encore dans l'Église qu'une croyance pieuse¹, défendue il est vrai par presque tous les ordres², imposée par la Sorbonne aux nouveaux docteurs³, approuvée par le concile de Trente⁴, mais la théologie de saint Thomas tenait en échec les manifestations de la piété. Au xvii^e siècle les polémiques s'étaient apaisées⁵ : saint Fran-

que je trouve entre la sainteté de la Vierge et celle de tous les justes et de tous les saints, est qu'elle a été parfaitement sainte avant que de naître, au lieu que les autres saints n'acquièrent la sainteté parfaite que dans le ciel, après l'avoir méritée par les exercices continuels de la vie sainte qu'ils ont menée sur la terre. » (*Considérations*, I, 2^e, p. 34).

1) C'est seulement au xix^e siècle, après une consultation générale de l'épiscopat, que Pie IX par la bulle *Ineffabilis* (8 décembre 1854) en donna une définition dogmatique. Cf. Dubosc de Pesquidoux : *L'Immaculée Conception, histoire d'un dogme*, 2 vol., 1898 (tome I, fin). L'ouvrage ne doit être consulté qu'avec précaution.

2) Dès le xi^e siècle l'Irlande commémorait la Conception de la Vierge. Les controverses commencèrent au xii^e siècle ; en 1140 les chanoines de Lyon célébrèrent la fête de l'Immaculée-Conception. Saint Bernard, le grand dévot de la Vierge, en une lettre mémorable, dénonça la solennité et attaqua la doctrine. Marie aurait été seulement *sanctifiée*, comme Jérémie et saint Jean-Baptiste, entre sa conception et sa naissance. Cette protestation alluma la querelle qui passionna bientôt l'Église. D'interminables polémiques mirent aux prises les Franciscains avec les Dominicains qui, adversaires de la Conception immaculée, ne se rendirent qu'au xix^e siècle.

3) Dès 1497, les docteurs de Paris durent prêter serment « de maintenir la religieuse créance de la conception immaculée » (Gibieuf, *Vie de la Vierge*, I, p. 146 ; Bossuet, éd. Lebarq, I, p. 241) ; cf. Lesêtre, *L'Immaculée-Conception et l'Église de Paris*, 1904.

4) *Decretum de peccato originali V* (amendement du 17 juin 1546), (Mansi, XXXIII, 29). « Declarat tamen haec ipsa sancta synodus non esse suae intentionis comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam Dei genitricem, sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Sixti papae quarti, sub pænis in eis constitutionibus contentis quas innovat. » Il s'agit de la Constitution *Grave nimis* (5 septembre 1483) du pape Sixte IV, « le pape par excellence des fêtes mariales. » [On trouvera les progrès du culte marial précisés avec soin, et interprétés du point de vue de la philosophie de l'histoire générale, par Albert Dufourcq, *Histoire de l'Église du XI^e au XVIII^e siècle*, t. VII (1303-1527), p. 65-75 ; p. 282-284 ; p. 388-391 — A. R.]

5) En 1617, Paul V interdisait aux adversaires de l'Immaculée-Conception de

çois de Sales¹, les Jésuites, les Oratoriens célébraient la préservation originelle ; les Jansénistes sont plus réservés², ils ne doutent pas que la Vierge ait été sanctifiée plus tôt que saint Jean, mais ils se refusent à en préciser le moment, car il faut que la Vierge soit comprise dans la sentence d'Adam et ait encouru la dette commune que, seule, la mort du Christ pouvait remettre. Bossuet n'éprouve ni ces doutes ni ces hésitations. « Je ne sais quel instinct me pousse à vous assurer que cette conception est sans tache. » Son adhésion est toute spontanée : « Il y a des propositions qui jettent au premier aspect un certain éclat dans les âmes qui fait que souvent on les aime avant même que de les connaître ». Cependant son souci de l'orthodoxie la plus rigoureuse retient son expansion : il n'ose affirmer l'Immaculée Conception « d'une certitude infaillible » ; il craint de sortir « des bornes que les saints canons lui prescrivent ». Il tâchera d'unir « le tempérament » à « la force » et de « satisfaire tout ensemble à la tendre piété des enfants et aux sages règlements de la mère »³. « Il faudra, dit-il, tenir un milieu qui sera peut-être un peu difficile⁴. »

Son attitude est analogue, plus prudente encore, à l'égard

soutenir publiquement leur croyance. En 1622, Grégoire XV étend la même prohibition aux entretiens privés, mais excepte les Dominicains (cf. à la fois Dubosc de Pesquidoux, I, et Herzog, *La sainte Vierge dans l'histoire*, 1908, 154 sq.). Voir surtout dans les Dictionnaires de théologie catholique indiqués à la *Bibliographie*, les articles divers relatifs à la dogmatique catholique actuelle.

1) Saint François de Sales, Sermon pour la fête de l'Immaculée-Conception, 1622, (*Sermons*, IV, p. 339-405), pour la fête de la Présentation (III, p. 384-385). « C'est donc une chose toute assurée que, dès l'instant de la conception, Dieu la rendit toute pure, toute sainte... »

2) Saint-Cyran, *Considérations*, I, 2^e, p. 37.

3) *Sermon sur la Conception de la Vierge*, éd. Lebarq p. 229-230.

4) Cf. le sermon sur l'Unité de l'Église, (1681).

Rappelons l'esprit de conciliation dont Bossuet fit preuve dans le projet de réunion des Églises protestantes à propos de l'Immaculée-Conception à laquelle il croyait si fermement (*Œuvres*, édition Lachat, XVII, p. 448, Réponse, 477).

du rôle de la Vierge dans la rédemption et le salut des hommes. A cet égard, il recherche, pour s'y fonder, la tradition la plus ancienne¹ dans le christianisme. Marie a été l'instrument de la Rédemption. Mais un *instrument conscient et volontaire*. C'est le « premier principe » que Bossuet pose. « Dieu ayant résolu de toute éternité de nous donner Jésus-Christ par l'entremise de Marie, il ne se contente pas de se servir d'elle pour ce glorieux ministère comme d'un simple instrument ; il ne veut pas qu'elle soit un simple canal d'une telle grâce ; mais un instrument libre en quelque façon qui contribue à ce grand ouvrage, non seulement par ses excellentes dispositions, mais encore par un mouvement de sa volonté². Ainsi est-il juste, dans une certaine mesure, d'appeler, comme saint Paul, Marie, « coopératrice, *συνεργός* », de Jésus³.

Et quelle fut, de cette collaboration, la part ? Aussi grande, assurent les théologiens primitifs, que la part prise par Ève dans la chute. « C'est là » dira plus tard Bossuet⁴, « une doctrine reçue dans toute l'Eglise catholique par une tradition qui remonte jusqu'à l'origine du christianisme. » Et cette doctrine de Marie, seconde Ève, Bossuet l'explique en termes clairs et simples, à son habitude : « La foi pieuse de Marie efface la faute d'une téméraire crédulité, et Marie répare, en croyant à Dieu, ce qu'Ève a gâté en croyant au diable »⁴. La

1) C'est ainsi que, de prime abord, on envisagea Marie : la tradition est faite, sur ce point, de documents scripturaires du II^e siècle représentant l'Afrique et Rome (Tertullien, p. 160-240. *De Carne christi*, ch. xvii, p. 17), la Palestine (saint Justin, p. 127-165, Tryphon, p. 100) ; l'Asie Mineure (saint Irénée instruit par Polycarpe, l'ami de saint Jean : *advers. Haereses*, III, ch. xxii, n° 34, V, ch. xix). Cf. Newman, *Le culte de la Vierge* (trad. 1908, p. 48-66). Neubert, *Marie et l'Eglise anténicéenne*.

1) Premier sermon pour la Nativité de la sainte Vierge, 1^{er} point.

2) Sermon pour la fête du Scapulaire, Lebarq, I, p. 378. Saint Paul attribue la même qualification aux saints.

3) *Elévations*, 12^e semaine, 5^e élévation.

4) Lebarq, I, p. 381, et tout le 1^{er} point p. 377-384. Il faut souligner ici la perspicacité vraiment remarquable de Bossuet dans la controverse ; il s'adresse de prime abord aux textes mêmes qui, aujourd'hui encore, entre protestants et catholiques sont l'occasion des débats les plus profonds (cf. Neubert, *Marie et l'Eglise anténicéenne*, p. 238-254).

Vierge est donc la Mère des vivants, et c'est du haut de la croix que cette maternité lui est confirmée par son fils mourant, en un dernier adieu : « Ainsi vous nous avez pour ainsi dire enfantés d'un cœur déchiré parmi la véhémence d'une affliction infinie, et toutes les fois que les chrétiens paraissent devant vos yeux, vous vous souvenez de cette dernière parole, et vos entrailles s'émeuvent sur nous comme sur les enfants de votre douleur et de votre amour¹. » Bossuet ne se lasse pas de développer toutes les conséquences du texte évangélique « *Mulier, Ecce filius tuus — Ecce mater tua* »². Mais cette affection de Marie pour les hommes, loin d'autoriser une confiance présomptueuse en une trop complaisante intercession, impose au contraire toute l'austérité de la perfection chrétienne. Bossuet n'a pas de termes assez amers pour dénoncer la piété « bâtarde et falsifiée ». « Combien y en a-t-il qui, abusés d'une créance superstitieuse se croient dévots à la Vierge, quand ils s'acquittent de certaines petites pratiques sans se mettre en peine de corriger la licence ou le débordement de leurs mœurs!... Marie a en exécration toutes leurs prières. En vain tâchez-vous de la contenter de quelques grimaces, en vain l'appellez-vous votre mère par une piété simulée : quoi! auriez-vous bien l'insolence de croire que ce lait virginal dut couler sur des lèvres souillées de tant de péchés? » — Et cependant le succès de Philagie et des dévotions « aisées » ne s'épuisait pas.

Ce n'est jamais non plus à l'insu de son fils, comme en cachette, qu'elle sauve les pécheurs⁴. Elle n'a pas une puis-

1) Lebarq, I, p. 93.

2) C'est le texte du sermon pour la fête du Rosaire; cf. surtout 2^e point, p. 89 sq. L'esquisse sur la dévotion à la sainte Vierge, pour l'association du Scapulaire a le même texte.

3) Lebarq, I, p. 97, 98; cf. I, p. 386 : « plusieurs l'appellent mère qu'elle ne reconnaît pas pour enfants. »

4) Cf. Lebarq, I, p. 390 « vivant ainsi (après avoir renoncé à vous-mêmes), ô fidèles, vous pourrez prier la Vierge avec confiance qu'elle présente vos oraisons à son Fils Jésus..; vous l'aimerez, elle vous aimera pour Notre Seigneur Jésus-Christ; elle priera pour vous au nom de son fils Jésus-Christ. L'inter-

sance dont la source soit en elle ; elle n'a que la puissance d'une amie de Dieu. Il faut comprendre « *avec quels avantages* la Sainte Vierge est entrée dans l'alliance de Dieu » ; il faut en conclure « quel est son *crédit* auprès du Père Éternel, » mais ce crédit est un crédit de prière. « Intercédez pour nous, ô bienheureuse Marie ! Vous avez avec [Dieu] une amitié si parfaite qu'il est impossible que vous ne soyez pas exaucée de ce Seigneur Jésus-Christ, « au cœur de qui vous parlez », comme saint Bernard « a fort bonne grâce à dire ¹. » Le Bossuet des sermons d'avant 1660, parlant aux auditoires catholiques, est aussi fermement attaché à la théorie orthodoxe de l'*intercession* des saints que le Bossuet de l'*Exposition de la foi*, parlant aux protestants. Elle n'a pas de tribunal séparé de celui du Christ, mais, à ce tribunal, elle est l'avocate infailliblement écoutée, le procureur agréable au Juge. Aussi bien n'est-ce pas par de pures et simples sollicitations qu'on gagne sa précieuse entremise. Mais par la vie chrétienne, par la bonne volonté et le progrès moral. Ici encore c'est sur une sorte d'interprétation philosophique des textes sacrés que Bossuet s'appuiera plus tard² : « Celui qui écoute la parole de Dieu est mon frère, ma sœur et ma mère. » De par l'effort moral, chacun obtient, pour ainsi dire, entrée dans la famille de Dieu. « Le Verbe s'incorpore à nous, et, par cette espèce d'incarnation, nous participons à la dignité de la mère de Dieu. » Voilà l'enseignement, austère et pur, que donne la Vierge au pécheur, quand elle amène le pénitent en présence du Sauveur devant ce tribunal où, tout en sollicitant la clémence de Dieu, elle collabore avec sa justice : « Ça, dit-elle, si vous êtes mon fils, il faut que vous ressembliez à mon bien aimé ». « Elle ne pourra jamais croire que vous soyez ses enfants si vous n'avez en votre âme

cession de la Vierge ne doit pas être isolée de la médiation du Fils (cette idée est exprimée par une image un peu bizarre, I, p. 87).

1) I, p. 86, 87, 88, 386 ; cf. 3^e sermon pour la fête de la Conception, 4^e sermon pour l'Annonciation.

2) 5^e *Élévat.*, 6^e semaine.

quelques linéaments de son Fils. Que si, après vous avoir considérés attentivement, elle ne trouve sur vous **aucun** trait qui ait rapport à son fils, ô Dieu, quelle sera votre confusion. lorsque vous vous verrez honteusement rebutés de devant sa face et qu'elle vous déclarera que, n'ayant rien de son fils et, ce qui est plus horrible, étant opposés à son fils, vous lui êtes insupportables ».

Et telle est, dès avant 1655, la théologie mariale du futur « Père de l'Église ».

Il ne veut renoncer à aucun des éléments nouveaux : méditations, fêtes ou symboles dont s'est enrichie la dévotion mariale pendant la première moitié du xvii^e siècle. Et en ce sens il est juste de dire que ses sermons de jeunesse héritent de tout un effort antécédant de piété et de mysticisme et le résument à l'usage des fidèles. Il est convaincu que l'amour de la Vierge est une condition précieuse du réveil religieux qu'il voudrait susciter dans les âmes. Mais sa clairvoyance ne le cède jamais à sa sensibilité chaleureuse, et plus le culte de la Vierge lui est cher, plus il est soucieux de ne pas en compromettre les fruits. La multiplicité des pratiques risquait de transformer une renaissance spirituelle en une immorale hypocrisie ; les élans trop passionnés pouvaient aboutir à un quiétisme équivoque, et les exagérations doctrinales¹ aggraveraient le conflit, toujours pendant, entre l'orthodoxie et l'hérésie, entre la foi et cette raison dont le grand siècle se montrait déjà si jaloux. Donc il fallait dénoncer le

1) On pourrait étudier par exemple l'idée d' « Esclavage à Marie » que nous avons trouvée sous la forme de l'oblation chez Bérulle (*Élévations*) ; cf. Barry, (*Philagie*, p. 354-355), Poiré (4^e partie, ch. IV, § 1). Un décret du Saint-Office (5 juillet 1673) abolit les sociétés italiennes d'Esclaves de la Mère de Dieu et interdit le port des chaînettes. — Un autre décret (2 octobre 1673), condamne tous les livres de l'Esclavage de la Vierge (cf. Baillet : *De la dévotion à la Vierge*, 1693 ; édit. 1712, p. 274-277). Cette littérature n'en fut pas tarie. Au traité de Boudon (*Le Saint Esclavage de la Mère de Dieu*, 1668) succéda bientôt l'ouvrage du Bienheureux Grignon de Montfort (1673-1716) : « l'Esclave par excellence ». Cf. *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, 1712, nombreuses rééditions (Rennes, Caillère, préface de l'abbé Didiot, 1891). Sur Grignon, cf., entre autres, l'ouvrage de M. Laveille, 1907.

mensonge des uns, pour conserver à la dévotion mariale sa délicate pureté; mettre un frein au zèle intempestif des autres pour éviter les polémiques oiseuses et stériles et calmer les troublantes exaltations.

Bossuet, avec sa foi robuste et sa piété ardente mais sereine, voulut exercer cette scrupuleuse vigilance; mais la tâche était au-dessus de ses forces. Il ne réussit pas à conjurer le péril; dès 1669, un de ses sermons, le troisième sermon sur la Conception, le prouvera. Tout le deuxième point de ce sermon sera une critique irritée des excès de la dévotion à la Vierge.

Les résultats

Le développement ultérieur de la dévotion mariale au xvii^e siècle montrerait surabondamment que les germes d'excès, signalés par nous chez les penseurs de la première moitié de ce siècle, prirent le dessus. C'était inévitable. En assistant à la renaissance, aux progrès et à l'épanouissement du culte marial, dans la rénovation de la foi et de la piété catholique en France au xvii^e siècle, nous avons marqué sa nature essentielle et mis en relief le mode de son évolution. En lui, successivement ou dans des proportions inégales, se rejoignaient des éléments *populaires, théologiques et mystiques*. Et ce fut la triple cause de son succès. Mais il y avait là, aussi, un triple danger. La faiblesse d'esprit des foules et les calculs mesquins du « désir du salut » devaient, dans ce culte, exagérer la part flatteuse de la confiance, y insinuer des superstitions et des puérilités adultères. — Les théologiens raffinés devaient être tentés de développer, de prolonger les grands raisonnements initiaux, tirés des données de la tradition et du dogme, en un jeu d'argumentations subtiles et de conjectures indéfinies. — Les contemplatifs, enfin, devaient s'abandonner, à huis-clos, à l'entraî-

nement d'une sentimentalité très prenante, d'une affection très douce, aux excès des glorifications imprudemment hyperboliques et à la fièvre des renchérissements de « tendresse ».

Sans doute *le bon sens*, et *le sens de la tradition* furent, chez un certain nombre des docteurs de la première moitié du XVII^e siècle, un correctif à ces extravagances et le frein d'une piété discrète. Chez Bérulle et quelques Oratoriens, chez Saint-Cyran, chez Bossuet, le souci de la direction spirituelle ou du ministère sacerdotal, la préoccupation de la controverse, l'intelligence des besoins de la société, dont la culture rationnelle se développait, tout cela les prémunissait contre les égarements de l'imagination et du cœur. La Vierge ne devenait une idée maîtresse de leur ascension spirituelle que parce qu'elle était associée au mystère de l'Incarnation, témoignage authentique de l'amour « passionné »¹ de Dieu pour les hommes, gage de collaboration entre la Créature et le Créateur.

Seulement ces sages furent et les moins nombreux, et, — la suite le prouva, — les moins écoutés. Séduisants sont les périls, spécieuses les tentations de la mysticité, et bien rares les esprits qui, dans la surnaturelle tendresse, « conservent la sécurité d'une raison lucide »². Plusieurs maîtres de la vie spirituelle chez les Jésuites, puis M. Olier, le P. Eudes et beaucoup d'autres encore se livraient, dès lors, avec assez peu de réserve au rêve dévot; ils choyaient plus qu'ils n'honoraient Marie; ils l'aimaient et la célébraient moins comme une patronne et comme une reine que comme une mère, ou une mystique épouse. Ils faisaient entrer dans son culte, avec les élans de leur sensibilité naturelle orientée vers l'invisible, mais non détruite, les préférences personnelles de leurs théologies, les sentiments particuliers de leurs dévotions chères; ils créaient, ils surchargeaient, ils

1) Bossuet, 3^e sermon pour la Conception, 1609.

2) Rébelliau, à propos de *Bossuet*, p. 201.

ornaient avec une complaisance inlassablement prodigue, un symbole qui résumât toute leur piété.

Hâtons-nous d'ajouter d'ailleurs, — et ce serait peut-être notre conclusion dernière et la plus importante, — que l'historien intelligent des choses religieuses doit se faire indulgent à ces écarts de sensibilité, à ces envols d'esprits, s'ils sont, comme ils le furent chez Saint François de Sales et chez le P. Coton, chez Bérulle et chez le P. Joseph, chez Olier et chez Eudes, la condition de l'énergie féconde qui inspire les tours de force et les chefs-d'œuvre conquérants de l'apostolat. Le remède ne serait-il pas aussi pernicieux que le mal et le « purisme » de l'orthodoxe raison bien « anti-religieux », si sous sa menace, le sentiment de la « présence » surnaturelle s'atténuait, — si la prière, « l'approche », devenait moins confiante et comme peureuse... Ce qu'on appelle la « piété » n'est pas une conception sèchement abstraite, soumise uniquement aux lois de la claire évidence intellectuelle. Et elle n'est pas, non plus, une simple douceur d'âme, un luxe sentimental. Elle est, aussi, une force sans cesse intensifiée par elle-même, envahissante, qui réalise la synthèse des énergies spirituelles et morales, qui alimente l'effort, — qui crée de la vie.

Or il est certain que, pour la plupart de ces « dévots de Marie » de la première partie du xvii^e siècle, — séduits, souvent, plus que de raison, par les ivresses des effusions séraphiques ou par les belles témérités des libres « constructions » de métaphysique à travers le monde surnaturel et le « plan divin », — le culte de la Vierge Marie fut, dans les âpres besognes de la polémique, de l'organisation, de la propagande, dans les emplois de l'action religieuse, morale, ou même politique, soit un bain reposant de poésie, soit un ressort sans cesse tendu de vaillance efficace.

Charles FLACHAIRE.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

LOUIS HENRY JORDAN. — **Comparative Religion. Its Adjuncts and Allies.** Oxford University Press, 1915, 1 vol. in-8° de 575 pages.

Existe-t-il une science de la religion comparée — ou comparative, — suivant la dénomination que préfère l'auteur ? En d'autres termes, y a-t-il, à côté de l'histoire descriptive des différentes religions, une science spéciale ayant son champ d'action : l'ensemble des phénomènes religieux ; son objet : leurs rapports de concomitance et de succession ; sa méthode : la méthode comparative, qui a donné de si brillants résultats dans les différents domaines de l'anthropologie ? M. Jordan n'hésite pas à répondre par l'affirmative et il a déjà consacré à cette thèse un certain nombre de volumes qui l'ont placé aux premiers rangs de ses défenseurs. Non qu'il prétende se trouver devant une science faite, ayant acquis ses formes définitives ; au contraire, il la déclare, sur certains points, en voie de formation et de transition. Mais il insiste fortement sur son existence avérée et son autonomie croissante. Le but du présent volume est d'établir quelle est la situation de cette science, en présence d'autres disciplines, c'est-à-dire, pour suivre l'énumération de l'auteur : l'anthropologie, la sociologie, l'ethnologie, l'archéologie, la mythologie, la philologie, la psychologie et surtout l'histoire descriptive des religions. Ces diverses branches ont, chacune à leur tour, émis la prétention d'englober l'histoire comparative des religions. Cependant comme elles ne voient dans les phénomènes religieux qu'un département secondaire de leurs recherches, exclusivement justiciable de leurs méthodes propres, elles ne pouvaient aboutir qu'à des résultats partiels et incomplets. — On sera peut-être surpris de trouver l'« histoire des Religions », c'est-à-dire l'ensemble de leurs descriptions historiques, placée parmi les branches auxiliaires ou complémentaires de la

« Religion comparative », alors que seule elle rend possible cette dernière. Il est presque oiseux de faire observer que toute discipline joue un rôle auxiliaire, en tant qu'elle fournit des matériaux à une autre science, mais celle-ci, de son côté, mérite la même qualification, quand c'est elle qui, en se servant de ses méthodes propres, rend un service identique à ses voisines. Ainsi la psychologie et la religion comparative peuvent être regardées comme auxiliaires l'une de l'autre, suivant qu'on se place au point de vue du psychologue ou de l'historien des religions. Même la « Religion comparative » devient à son tour une science « auxiliaire » de l'histoire descriptive des religions, quand elle fournit des éclaircissements, comme le reconnaît M. Jordan, sur certains points obscurs de la genèse ou du développement des religions particulières. — Soit dit en passant, je trouve que le terme de religion comparée ou même comparative n'est pas très heureux ; passe encore si l'on employait le pluriel : science *des religions comparées*. Faute de mieux, et pour marquer la différence qui sépare entre elles les deux branches de la science des Religions, je préférerais former ces termes : *hiérogaphie* pour l'histoire descriptive des religions et *hiérologie* pour leur histoire comparative, à l'instar de ce qui s'est passé dans des sciences traitant d'autres branches du savoir humain qui se rapportent au même objet, mais se différencient par la prédominance respective de l'analyse et de la synthèse, *e. g.* l'ethnographie et l'ethnologie.

Le présent volume comprend trois parties. Dans les deux premières l'auteur examine successivement la contribution fournie à l'hiérologie depuis le commencement du siècle par chacune des sciences énumérées plus haut. On y trouve un compte-rendu de plus de 150 ouvrages choisis avec discernement et critiqués avec autant d'impartialité que de compétence. Nous rencontrons là presque tous les essais de quelque notoriété qui ont été publiés dans la matière, au cours des quinze dernières années, en Angleterre, en France, en Allemagne, etc. C'est, dans son ensemble, un tableau précieux pour suivre le mouvement scientifique qui a de plus en plus affirmé et enrichi l'histoire des religions au cours de cette période. Viennent ensuite : l'analyse ou tout au moins la mention des principaux travaux parus dans les annales des académies et des sociétés savantes, un résumé des publications périodiques vouées aux études du même genre, enfin l'énumération des centres d'instruction et de quelques musées qui concourent à développer la comparaison des religions. Ici, je dois signaler une lacune assez sur-

prenante. Comment l'auteur a-t-il oublié le Musée Guimet, dont le nom ne figure même pas dans son *Index* à côté des Musées de Cologne, Leyde, Rome, Leipzig, Berlin, Neufchâtel, Hambourg, Moscou, Washington, Chicago, etc. ? Il est vrai que les collections du Louvre ne sont pas mieux traitées, en dépit de leur richesse en monuments archéologiques et historiques. Je ne me souviens pas s'il en est question dans les ouvrages précédents de l'auteur.

Dans la troisième partie, l'auteur résume ses vues relatives au domaine propre de l'hiérologie et il en expose les inévitables limitations. Il fait observer notamment que la comparaison scientifique des religions commence à pénétrer même les écoles d'apologétique chrétienne et il formule à ce propos l'observation que les apologistes de n'importe quel système religieux ont parfaitement le droit de mettre au service de leur but confessionnel les résultats de cette comparaison, mais à condition de le faire « honnêtement » c'est-à-dire en distinguant la part de la science et celle de leur apport personnel. En réalité, ajoute l'auteur « c'est une même erreur de prétendre que cette nouvelle science révèle l'égale futilité de toutes les religions et d'affirmer qu'elle fournit une démonstration irréfutable de la prédominance, par exemple, de la religion chrétienne ».

GOBLET D'ALVIELLA.

E. V. ANIČKOV. *Iazyčestvo i drevnaia Rus'* (le paganisme et l'ancienne Russie). Péetrograd (Stasiulevič), 1914, in-8, XXXVIII, 386 p.

Le titre de l'ouvrage est un peu large pour la façon dont le sujet est traité, et le faux-titre général : *Xristianizacia varvarskix narodov Evropy, časti 1 i 2* (*Christianisation des peuples barbares de l'Europe, parties 1 et 2*), plus large encore, annonce décidément plus qu'on ne trouvera dans le livre.

En réalité, l'auteur s'est, très sagement, proposé un objet nettement circonscrit : étudier un petit texte russe relatif à la conversion définitive des Slaves qui conservaient des restes de paganisme ; séparer les diverses rédactions de ce petit texte, et en retrouver la forme initiale. Ce texte, malgré son peu d'étendue et le très petit nombre de faits positifs qu'il

contient, est intéressant parce qu'il paraît bien être proprement russe et que rien n'y indique un original grec.

Le paganisme russe est demeuré et demeurera inconnu parce que les rares auteurs qui y font allusion le font seulement en passant, évitant d'insister sur le sujet et s'efforçant de faire oublier un état de choses qui choque profondément tous leurs sentiments de prêtres chrétiens. Le tort de M. Aniĉkov est de faire croire, par ses longues explications, qu'on peut tirer de son texte des données très importantes ; en réalité, la situation est désespérée : les textes n'apportent presque pas de faits positifs. Le principal de ce que l'on voit, c'est la façon dont des prêtres qui ont reçu l'instruction chrétienne réagissent contre le paganisme russe. C'est d'un intérêt assez secondaire, parce que cette réaction est d'un type nécessairement banal.

Le mérite de M. Aniĉkov est d'essayer de mettre dans le peu de faits qu'il a une chronologie et des localisations, et de ramener les faits à leurs causes sociales. Avec une remarquable érudition, il apporte ainsi à l'étude de la mythologie slave une précision qui lui a trop fait défaut jusqu'ici.

A. MEILLET.

L. ROSS TAYLOR. — **The Cults of Ostia**, Bryn Mawr, Pennsylvania, 1912.

Cette étude, consacrée aux cultes de la ville d'Ostie, ne manque pas d'intérêt ni de qualités. Après une courte introduction, dans laquelle l'auteur a tenté d'élucider certaines questions relatives à la fondation et à l'histoire primitive du port, les divers cultes sont examinés dans l'ordre suivant : *Divinités grecques et romaines* ; — *le culte des empereurs* ; — *Divinités orientales*. Une brève conclusion termine le livre. La méthode, appliquée dans ce volume, est en général de bon aloi. Les documents, sur lesquels sont fondées les conclusions, sont presque tous épigraphiques. Les statues et les bas-reliefs, qu'ont fait reparaître au jour les fouilles d'Ostie, ne sont utilisés qu'avec beaucoup de prudence. Et c'est fort juste. Nous approuvons pleinement des réserves comme celles-ci. « Il est douteux qu'on puisse se servir des statues et des bas-reliefs découverts à Ostie et à Porto pour reconstituer les cultes de ces deux villes. Des statues de Vénus et de Bacchus, par exemple, ont eu souvent chez les Romains un caractère purement décoratif, et l'on

ne saurait attacher une valeur religieuse aux images de ces divinités trouvées sur l'emplacement d'Ostie. Si l'intéressante statue de femme ailée récemment découverte représente bien, comme le croit Savignoni, Athena Victrix, il n'en résulte pas forcément que le culte de la déesse ait été célébré à Ostie. » On ne saurait mieux dire. Les documents d'archéologie figurée, à moins de se présenter par séries de provenance identique, n'ont point le caractère documentaire d'une dédicace, d'un ex-voto, d'une épitaphe de prêtre ou de prêtresse. Faut-il à ce point de vue faire une distinction, comme l'indique L. Ross Taylor, entre les cultes gréco-romains et les cultes orientaux? Évidemment la présence d'un bas-relief mithriaque ou d'un autel taurobolique même anépigraphes est une très forte présomption en faveur de l'existence du culte de Mithra ou de celui de Cybèle et d'Attis. N'oublions pas cependant qu'il y eut sous l'empire romain des collectionneurs, des amateurs d'objets d'art, et qu'un seul objet, isolé, ne peut guère constituer une preuve formelle. En fait la documentation de ce livre est presque uniquement constituée par des textes épigraphiques ou des monuments tels que les *mithrea* d'Ostie. Aucun culte n'est omis; chaque divinité est étudiée selon l'importance qu'elle paraît avoir eue dans la vie religieuse d'Ostie.

La division générale, que nous avons indiquée plus haut : divinités grecques et romaines — culte des empereurs — divinités orientales, se justifie aisément. Il est regrettable, toutefois, que les anciens cultes italiques n'aient pas été mieux distingués des cultes grecs ou gréco-romains. Il n'est pas exact d'affirmer, comme fait L. Ross Taylor, qu'une telle distinction serait inutile, parce que les documents sont d'un âge tardif. Même sous l'empire, au II^e et au III^e siècle de l'ère chrétienne, les cultes de Vulcain, de Silvain, du Pater Tiberinus ont un caractère différent de ceux qui étaient rendus à Castor et Pollux, à Liber Pater, à Vénus, à la Fortune, à Hercule, à Apollon. En particulier le culte de Vulcain à Ostie aurait mérité d'être l'objet d'une étude beaucoup plus approfondie. Il eût fallu développer et préciser l'opinion très judicieuse de M. Carcopino, pour qui ce culte est « un culte qui plonge par de profondes racines dans le plus lointain passé des origines latines, un culte aussi vieux, aussi étendu, aussi vénérable que celui des Pénates de Lavinium, de la Diane d'Aricie, de Juno Sospita à Lanuvium, un culte, enfin, que Rome conquérante évoqua dans ses murs en même temps qu'elle le maintenait en son nom, au mieux de ses intérêts et de son prestige, au pays dont il était originaire. » En tenant compte des

cérémonies si curieuses qui caractérisaient à Rome même le culte de Vulcain, en rapprochant ces cérémonies de certains documents trouvés dans l'Italie du nord et en Gaule, il eût été possible sinon d'atteindre une solution décisive du problème, du moins de s'en approcher. Aucun effort n'a été fait dans ce sens.

De même le culte de Silvain méritait qu'on s'y arrêtât davantage et, dans la trop courte discussion sur la nature de ce dieu, il eût été convenable de ne pas oublier que MM. Peter et Domaszewski n'ont pas été les seuls à l'étudier, que le *Lexikon* de Roscher n'est pas le seul recueil renfermant un article *Silvanus*, que des savants français ont apporté aussi leur opinion en la matière.

Également superficielles et même erronées, par faute de contact direct avec les documents, sont les considérations exprimées sur l'origine de la colonie romaine d'Ostie. « Les anciens et les modernes ont dit en général que Rome avait de très bonne heure fondé une colonie à Ostie parce que Rome avait besoin d'un port pour son commerce croissant. Mais les documents attestent que Rome avait peu d'intérêts commerciaux avant le troisième siècle avant Jésus-Christ. Il est très peu probable que les Grecs aient rencontré des négociants romains avant cette époque. Bien plus, jusqu'en 282 Rome était liée par un traité avec Tarente, qui interdisait à ses vaisseaux de dépasser le promontoire Lacinien, traité qui n'aurait pas été signé par un État vraiment intéressé au commerce maritime. » Et l'auteur des *Cults of Ostia* donne comme source de cette affirmation : Polybe, III, 22. Or il n'est nullement question dans Polybe, III, 22 d'un tel traité avec Tarente : il y est au contraire fait mention d'un traité signé avec Carthage en 509 avant Jésus-Christ, traité qui prouve qu'à cette date Carthage redoutait le commerce maritime de Rome en Afrique même. Quant à l'assertion : « Rome avait peu d'intérêts commerciaux avant le troisième siècle avant Jésus-Christ », elle est simplement empruntée à Blümner, *Privatleben der Römer*, p. 618 et suiv., et Blümner n'a fait que prendre à son compte une opinion de Mommsen, extrêmement sujette à caution, sur la date des traités de commerce signés entre Rome et Carthage. Il est évident que dans tout ce passage L. Ross Taylor n'a pas été au-delà des ouvrages de seconde main et n'a pas puisé directement aux sources. C'est là, dans un travail d'érudition, une grave erreur de méthode.

En résumé, on ne saurait refuser à cette étude sur les *Cultes d'Ostie* des qualités assurément estimables, un ordre clair et logique dans le plan général, une précision judicieuse dans l'examen analytique des

documents, de la prudence dans les conclusions. On regrette de constater que certaines parties en sont superficielles et que des questions importantes y ont été traitées trop légèrement.

J. TOUTAIN.

ARTHUR-SYDNEY HURN. **Voltaire et Bolingbroke. Étude comparative sur leurs idées philosophiques et religieuses.** — Thèse pour le doctorat d'Université présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. — Paris, Jouve et Cie; 15, rue Racine, 1915, 1 vol. in-8 de 124 pages.

A en juger par le premier chapitre, c'est d'une curiosité sur l'originalité de Voltaire qu'est né cet intéressant ouvrage. L'auteur, anglais, (M. A. Sydney Hurn est ministre de l'Église unitaire d'Essex, à Londres-Kensington), fut sans doute impressionné par les ouvrages de Morley, de Parton, de Ballantyne, de Tallentyre sur la contribution, capitale suivant eux, de l'apport anglais dans la formation de Voltaire. Et, ayant été amené d'autre part à étudier, pour son propre compte, les déistes précurseurs de l'Unitarisme, il a voulu déterminer exactement ce dont Voltaire était redevable à l'un d'eux, Bolingbroke, qui fut, en effet, sinon le plus éminent, au moins le plus notoire des libres penseurs de la fin du xvii^e et du commencement du xviii^e, et celui, aussi, que Voltaire paraît avoir le plus pratiqué. M. Hurn peut dire, justement (p. 11) : « Il n'y a aucun Anglais dont Voltaire ait parlé aussi souvent que de Bolingbroke, ou qu'il ait loué aussi fort ».

Cette étude des *rapports* (à prendre ce mot dans tous ses sens) de l'homme d'Etat-philosophe britannique et de notre grand écrivain n'avait jamais été faite d'une façon méthodique et approfondie. « On a fréquemment fait allusion à l'influence de Bolingbroke sur la critique française », mais jamais « personne n'avait essayé de montrer par un rapprochement textuel ce que Voltaire a de commun » avec lui.

M. Hurn a établi ce rapprochement d'une façon très consciencieuse, et, semble-t-il bien, tout à fait complète. Car il étudie dans quatre longs chapitres (p. 33 à 107) les idées de Voltaire et de Bolingbroke touchant la *métaphysique*, — la *religion* et la *morale*, — le *christianisme*, — la *Bible*.

Sur ces différents points, il n'a pas eu de peine à montrer qu'il y

avait entre les idées de Bolingbroke et celles de Voltaire, « beaucoup de rapports », si l'on entend par *rapports*, *ressemblances*. Sans doute, il y a des *différences* aussi, — sur *l'optimisme*, sur la *relativité de la connaissance* ; — sur la possibilité de certains *miracles* ; — sur la *révélation*, sur la *mission de Jésus*, sur la valeur religieuse du *Nouveau Testament*.

Mais combien plus de *similitudes* ! « Tous deux ont estimé et cherché plutôt la vérité pratique et utile que la vérité absolue » ; tous deux ont embrassé la méthode empirique de Locke comme le salut intellectuel et la clef de toute vérité. Tous deux ont repoussé l'athéisme, en se défendant d'ailleurs de toute prétention à connaître quoi que ce soit de Dieu. Tous deux ont considéré surtout dans la religion, — dans *les religions*, — la morale, faisant bon marché des dogmes et des rites. Cette morale, ni pour l'un ni pour l'autre, n'a de base métaphysique ; elle est, pour l'un et pour l'autre, « affaire de besoins individuels et sociaux », les règles de cette « affaire » pratique étant simples du reste, et peu nombreuses : *bienveillance universelle et vie conforme aux indications de la nature*... Pour le christianisme, ils ont été également sévères : ils le voient très dégénéré de l'enseignement du Christ ; la théologie de l'Eglise, surtout romaine, est contraire à la raison, devant qui tout doit céder. Le Christ était un Socrate fidèle à ses principes ; l'Eglise est devenue un tyran, organisateur universel et perpétuel d'intolérance et de persécution. A Bolingbroke et à Voltaire l'*Ancien Testament* a inspiré des objections ou analogues, ou identiques, — les mêmes haines et les mêmes mépris. Les ressemblances entre Voltaire et Bolingbroke se rencontrent, à chaque pas, « dans tous leurs écrits sur la philosophie et la religion », (p. 109-112) que M. Hurn a dépouillés avec un soin des plus louables, avec force citations, ou bien avec toutes les références nécessaires. Et ce n'est pas nous qui l'en blâmerons.

Toutefois, si la méthode de M. Hurn est solide et sûre, — c'est celle d'étudier les textes eux-mêmes et de dire, ingénûment, ce qui en ressort, — on aimerait parfois qu'il les commentât un peu davantage, par des indications d'histoire générale ou particulière. Par exemple, sur les points où *l'esprit religieux* et *l'anti-christianisme* de Bolingbroke et de Voltaire diffèrent de principe ou de direction, nous aimerions à savoir plus amplement, si possible, — au moins nous autres Français, pour Bolingbroke, — quelles sont les raisons des raisons de Bolingbroke ; — ce qui, dans son caractère personnel, dans sa mentalité anglaise, dans son milieu historique, l'a fait penser moins radicalement que Voltaire. M. Hurn le

voit bien¹. Il n'a pas d'aveuglement national. Il ne se dissimule pas quelle part il convient de faire, dans les idées de ce, contemporain de Marlborough et de Walpole, à l'*utilitarisme* souvent reproché à son pays, et aussi au *conformisme*, docile ou dédaigneux, mais, à nos yeux, bien complaisant parfois, de ces penseurs d'outre-Manche, très hardis à huis-clos ou la plume à la main, mais restant extérieurement fort soumis à la tradition conservatrice... Peut-être eût-il convenu de ramasser dans une page ces observations éparses. On aurait eu là le « portrait » en raccourci du Libre-penseur anglais d'autrefois, dont aujourd'hui encore on rencontrerait peut-être de curieux échantillons.

De même, il y aurait eu nécessité de serrer d'un peu plus près encore la question des « rapports », — entendez ici, des *relations*, des *influences* exercées ou subies, — de Bolingbroke et de Voltaire. C'est, toujours, je le sais, une question délicate. Quand les mêmes pensées ou les mêmes expressions se rencontrent chez deux auteurs contemporains ou qui se sont succédé dans le temps, — y a-t-il coïncidence fortuite, — ou développement similaire, parallèle, indépendant de deux esprits, — ou source commune ? — Ou bien, y a-t-il *influence* ? — Il est incontestable, qu'on a abusé, qu'on abuse encore des *influences* dans l'histoire littéraire, philosophique et religieuse... Il faut qu'on ait beaucoup de preuves, de fortes preuves, de la filiation de deux pensées, de la réalité de la dette contractée par un auteur vis-à-vis d'un autre, pour pouvoir, scientifiquement, affirmer l'*influence*. M. Hurn le sait aussi bien que personne. Il est un vrai savant, un esprit sage et exigeant. Il n'accepte pas volontiers ces affirmations, grosses et générales, de critiques trop frappés, soit par les similitudes extérieures, soit par les consécutions de faits qui ne sont pas, forcément, des causalités. C'est ainsi (p. 6-8) qu'il ne consent pas à déclarer aussi cavalièrement que Victor Cousin ou Villemain, ou que Morley ou Ballantyne, que Voltaire fut *made in England*. Il approuverait, beaucoup plus volontiers, non pas M. Leslie Stephen, refusant à Bolingbroke toute action sur l'esprit de Voltaire, mais M. Lanson déclarant qu'« on ne peut pas dire sans réserves » qu'*avant* le voyage d'Angleterre, Voltaire n'était qu'un poète ; lequel d'Outre-Manche revint transformé, philosophe. Il cite avec éloge A. W. Benn, observant (*History of english rationalism*, I, p. 164) que « Cicéron et Bayle auraient suffi probablement à faire de Voltaire un libre-penseur ».

1) Ainsi (p. 112, 113, etc.) où il insiste sur ce fait que Bolingbroke admet bonnement quelques miracles, — ou bien qu'il respecte le Nouveau Testament singulièrement plus que Voltaire.

Aussi M. Hurn attache-t-il avec raison de l'importance au côté biographique de son sujet. Quels sont, dans les faits que nous connaissons de la vie de Voltaire et de celle de Bolingbroke, — ceux qui prouvent que Voltaire a été effectivement en relations intimes et d'idées avec Bolingbroke, qu'il a été fortement impressionné par l'écrivain anglais (ch. III, tout entier, et *in fine operis*, p. 113-116). De l'étude de ces données historiques, la conclusion qu'il tire (p. 114) est judicieusement modeste : « *Nous avons des raisons très sérieuses pour penser que Voltaire s'est inspiré très étroitement des idées de Bolingbroke.* »... M. Hurn s'est fait à lui-même l'objection scrupuleuse que nous nous permettons de lui faire : c'est qu'il faudrait savoir ce que Voltaire avait puisé précédemment, ou ce qu'il puisa, par la suite, directement, chez d'autres penseurs anglais ou français. M. Hurn, dont le bon sens critique devance nos critiques, écrit (p. 114) : « *On ne peut pas dire que toute idée qu'on trouve également chez ces deux écrivains ait été empruntée par Voltaire à Bolingbroke, parce que celui-là connaissait Bayle et Locke, aussi bien que Woolston et Collins* ». A cette restriction, nous applaudissons bien volontiers, en remarquant du reste que le titre même de l'ouvrage de M. Hurn traduit cette prudence opportune : *étude comparative des idées*, et non pas *influence de Bolingbroke sur Voltaire*. Et puisque Voltaire a également connu et « suivi » (p. 10) d'autres déistes anglais, Herbert de Cherbury, Shaftesbury, Toland, Collins, Woolston, Tindal, souhaitons que pour chacun d'eux et pour Voltaire, M. Hurn dresse une confrontation aussi exacte, un inventaire comparatif animé du même esprit.

Ajoutons d'ailleurs que, — comme l'a remarqué M. Victor Delbos, l'un des juges en Sorbonne de la thèse de M. Hurn, — ce n'est pas seulement le problème de l'influence possible qui est intéressant dans l'ouvrage de M. Hurn ; c'est aussi l'exposition des idées de Bolingbroke lui-même. Sans connaître tous les ouvrages dont Bolingbroke a été l'objet en Angleterre, nous doutons fort que, depuis Warburton et Collins (1754-1756), les doctrines générales ou les vues spéciales de Bolingbroke aient été recueillies avec autant d'exactitude complète, expliquées avec autant de précision respectueuse, que par M. Hurn, sinon par M. Walter Sichel (*Bolingbroke and his Times*, 1932). La plupart des biographes ou *portraitistes* de Bolingbroke ont été attirés en lui plutôt par l'homme politique ou l'humoriste que par le philosophe religieux et l'exégète. Et quant à M. W. Sichel, qui a réhabilité il y a quatorze ans Bolingbroke, n'aurait-il pas, lui, trop

cédé au penchant naturel à ceux qui exhument et ressuscitent ? La louange de « philosophe original » appliquée à Bolingbroke est une exagération à laquelle M. Hurn ne souscrirait pas de bon cœur.

A. RÉBELLIAU.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

H. B. WORKMAN, M. A., principal of the Westminster Training College, **Methodism**, Cambridge University Press, in-16, 133 pages. — J. D. ANDERSON, teacher of Bengali in the University of Cambridge, **The peoples of India**, *Ibid.*, 118 pages. — Ces deux volumes appartiennent à la collection des Manuels de Cambridge (the Cambridge Manuals of Science and Literature), dirigée par MM. P. Giles et A. C. Seward, où presque toujours, les auteurs sont bien *the right men*, les spécialistes désignés par leur compétence antérieure.

M. H. B. Workman a publié en 1909, avec MM. H. B. Townsend et G. Eayrs, une bonne histoire, en 2 volumes, du Méthodisme dans tous les pays. C'est à lui qu'a été confiée cette « courte esquisse » d'un grand sujet qu'il aime, du reste, — il ne songe point à le cacher. — Il faut, sans doute, à cette sympathie de fidèle adepte attribuer quelques omissions, fort légères du reste, mais qui portent précisément, — et fâcheusement, — sur les points, où le lecteur superficiellement curieux aimerait à être renseigné : l'exaltation fanatique que les Méthodistes ont parfois eue en commun avec les Piétistes ; — et, notamment, cet appel aux terreurs de l'enfer, dont le Méthodisme joua abondamment à ses origines. — Ce tableau est, comment dirai-je ? un peu trop noble. Les *revivals*, il faut en prendre son parti, ont une allure moins digne. Ce sont torrents qui roulent bien des scories. Et ce mélange est aussi leur force.

J'aurais aimé, à ce point de vue, voir cités dans la biographie choisie qui termine le volume, et qui est bien au courant des dernières publications, deux vieux travaux qui donnent « l'impression » du XIX^e siècle à son début : *A portraiture of the Methodism* de Crowther (Londres, 1815) et *der Methodismus* de J. W. Baum (Zurich, 1838).

— Pour ce qui est du petit volume de M. J. D. Anderson, la compétence me manque tout à fait pour l'apprécier au fond, et c'est ici surtout que je me range parmi les lecteurs à curiosités banales dont je parlais à l'instant. Je puis cependant me permettre de constater que les trente pages consacrées par M. J. A. Anderson aux religions de l'Inde résument, d'une façon heureuse dans sa concision, tout ce que l'on doit connaître sur l'« animisme » hindu, sur les Védas, le Brâhmanisme, le Jainisme, l'Hindouisme, la religion des Sikhs, la secte des Sâktas, l'Islamisme en Inde, les Pârsis, le Christianisme indien. Cet exposé est fait, du reste, par un homme qui connaît tout ou partie du

monde religieux indien. On s'en aperçoit aux observations personnelles qui parsèment ce résumé écrit d'après des sources que M. J. D. A. est capable de contrôler.

A. RÉBELLIAU.

FERNAND VAN LANGENHOVE. Comment naît un cycle de légendes. Paris, Payot, 1916, 1 vol. in-12 de 268 pages. — Le cycle de légendes qui fait l'objet de cette étude ne se rapporte pas à des phénomènes religieux. Il s'agit des récits mis en avant par les avocats de la politique allemande, pour justifier à titre de représailles les actes de dévastation et de férocité perpétrés spontanément ou par ordre contre les populations inoffensives de la Belgique et de la France. Si contraires à la réalité que soient ces récits, l'auteur, qui est un des collaborateurs les plus distingués de l'Institut d'études sociales annexé à l'Université de Bruxelles, se refuse à admettre qu'elles soient invariablement le produit de la mauvaise foi. Il y voit, dans le domaine des phénomènes psychologiques engendrés par l'état de guerre, l'application des mêmes lois qui suscitent les légendes dans l'ordre religieux — et c'est par là que son livre relève de cette *Revue*, même en faisant abstraction des récits légendaires qui revêtent les caractères du merveilleux et relatent, comme c'est parfois le cas, des interventions surnaturelles. — Reproduisant textuellement, d'après les journaux allemands, certaines versions qui décrivent les mauvais traitements censément dirigés au début des hostilités contre les résidents allemands en Belgique, les prétendus complots du clergé catholique belge, les cruautés de la populace à l'égard des envahisseurs blessés, l'organisation et l'intervention des francs-tireurs, etc., il montre que ces récits présentent tous les caractères de la légende ; il s'efforce de reconstituer le mécanisme de leur élaboration et de leur éclosion en quelque sorte fatales, ainsi que de leur diffusion soit orale, soit écrite. Il fait connaître les catégories d'individus qui en ont été les agents et les moyens par lesquels s'en est opérée la diffusion : les lettres du front, les journaux, les livres, les œuvres d'imagination, le théâtre populaire, le cinéma, etc. Il fait voir par quelles autorités de plus en plus élevées, y compris l'Empereur, ils ont été successivement consacrés et la façon dont ils se sont enracinés dans la croyance commune. Enfin il dégage le thème central qui leur donne l'unité d'un véritable cycle. Ce thème, c'est l'existence d'une population belge « fanatisée par les prêtres, aveuglée par une véritable fureur patriotique, s'opposant par tous les moyens à l'envahisseur, se livrant contre lui aux excès d'un instinct sanguinaire et perfide » La légende a même gagné rapidement les milieux intellectuels et les savants les plus éminents ont fini par la sanctionner, en y laissant leur réputation d'esprits critiques, comme il n'est que trop prouvé par l'incroyable manifeste des 93. « Ces faits se sont de la sorte progressivement incorporés dans la représentation qu'on se fait en Allemagne de la nationalité belge. En y prenant place, ils ont réagi sur les composantes antérieures ; ils en ont effacé

un certain nombre pour en faire surgir d'autres ; ils y ont créé un nouvel équilibre auquel ils appartiennent désormais comme un élément à l'ensemble. »

Ce qui fait l'autorité et l'originalité de ce petit volume, au milieu des innombrables publications engendrées par la guerre actuelle, c'est que l'auteur se documente exclusivement à des sources allemandes, notamment aux enquêtes poursuivies pour l'association catholique *Pax* et publiés dans certains journaux du Centre sous le titre de *Pax Informationen*. Le but original de cette publication était purement confessionnel ; il s'agissait de rechercher « quelle fut la conduite du clergé belge et français ». Néanmoins, comme le fait observer M. van Langenhove, « les démentis opposés aux récits sur la fureur populaire en Belgique sont identiques, qu'il s'agisse de prêtres ou de civils ; ils ruinent entièrement, et au même titre, le crédit des uns comme celui des autres ». A cet égard, on peut dire que le présent volume complète heureusement, par son caractère scientifique, les résultats auxquels sont arrivées les investigations officiellement poursuivies par les gouvernements alliés tant pour réfuter les accusations lancées contre des populations inoffensives que pour établir l'existence des atrocités allemandes. Il justifie pleinement la demande d'enquête internationale, formulée par les évêques belges et répudiée, on comprend pourquoi, par l'épiscopat allemand.

GOBLET D'ALVIELLA.

CHRONIQUE

A la liste que nous avons donnée dans notre dernière chronique des cours et conférences d'histoire religieuse professés à Paris, il faut ajouter :

A la Sorbonne, les cours de notre collaborateur M. Rébelliau, qui en 1914-1915, a traité chaque jeudi, de *l'Histoire religieuse française du xvii^e siècle* (1642-1685) ;

Chaque samedi, de l'histoire des ouvrages de Lamennais, de l'origine à *l'Essai sur l'indifférence* ;

Et en 1915-1916, chaque jeudi, de *l'Histoire religieuse française au xvii^e siècle* (1685-1715) ;

Et chaque samedi, de l'histoire des ouvrages de Lamennais, de *l'Essai sur l'indifférence* aux *Paroles d'un croyant*.

..

Parmi les publications historiques ou littéraires qu'encourage l'Institut, notons celles qui, présentement intéressent l'histoire religieuse. L'Académie française a accueillie cette année le projet et encourage d'une subvention le projet d'une édition des sermons de Bourdaloue. Ces sermons sont très remplis de toute la théologie du xvii^e siècle ; en outre les découvertes faites par M. Eugène Griselle dans des recueils manuscrits de sermons inédits nécessitent l'établissement d'une édition critique définitive. C'est à l'abbé Griselle que serait confiée la nouvelle publication. L'Académie française continue en même temps de patronner l'édition de la correspondance de Bossuet par MM. Urbain et Levesque, dont le tome IX a paru en 1915. Il contient la correspondance de 1697-1698, presque toute relative au Quiétisme ; — à noter, outre le célèbre mémoire de Leibniz « sur l'amour de Dieu désintéressé », une lettre inédite du P. Malaval.

L'Académie des Sciences morales et politiques accorde une subvention à une édition des OEuvres de Malebranche, proposée par M. V. Delbos. L'importance de l'influence de Malebranche dans la métaphysique religieuse française apparaît de plus en plus. Et pour lui comme pour Bourdaloue l'édition définitive et complète n'existe pas.

Rappelons que le 2^e centenaire de la mort de l'auteur de la *Recherche de la*

Vérité a été commémoré par M. Xavier Léon dans la *Revue de Métaphysique et de morale* par un numéro spécial dont les différents articles sont signés de la plupart de nos principaux philosophes. Dans ce numéro précisément le prof. Roustan montre par des preuves très frappantes la nécessité d'une publication correcte et intégrale des œuvres de Malebranche.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

LES VARIATIONS DE L'ONTOLOGIE BOUDDHIQUE

Du phénoménisme au monisme.

§1. — LE PHÉNOMÉNISME PRIMITIF.

Une formule bien connue, mise par le Tipiṭaka dans la bouche du Bouddha résume en trois mots les propriétés de tous les êtres, impermanence, misère, insubstantialité : « O bhikṣu, que des tathâgata apparaissent ou non, un fait demeure, et c'est pour tout ce qui existe une condition nécessaire et constante, toutes les conformations sont instables. — O bhikṣu, que des tathâgata apparaissent ou non, un fait demeure, et c'est pour tout ce qui existe une condition nécessaire et constante, toutes les conformations sont misérables. — O bhikṣu, que des tathâgata apparaissent ou non, un fait demeure, et c'est pour tout ce qui existe une condition nécessaire et constante, toutes les conformations sont dénuées de substance. Ces trois faits, un tathâgata les connaît et les comprend, et, parce qu'il les a connus et compris, il les annonce, les publie, les proclame, les révèle, les explique en détail, les rend clairs à tout le monde » (*Angutt. Nik.*, III, 134 = vol. I, p. 286)¹.

Ces trois « caractéristiques » sont solidaires : « Tout agrégat est impermanent. Cette impermanence est une cause de souff-

1) Avec des modifications, souvent assez profondes, du fond et de la forme, cette étude a été empruntée à la deuxième partie de *L'Histoire des Idées théosophiques dans l'Inde*, qui paraîtra prochainement dans les *Annales du Musée Guimet*.

2) Voir aussi *Dhp.*, v. 277, sqq. : *Mil. P.*, p. 248.

france. De ce qui est impermanent, souffrant, sujet à changer, je ne puis dire : ceci est mien ; je suis ceci ; ceci est mon âme » *Samy. Nik.*, XXII, 82, 16 = vol. III, p. 104).

Très proche de la formule palie, celle du « quadruple sommaire » que donne, entre autres textes, le Mahâ-Sûtrâlamkāra (XVIII, 80) : « Toutes les conformations sont sans permanence. Toutes les conformations sont misérables. Tous les phénomènes (*dharma*) sont sans substantialité. Le nirvâṇa est apaisé ».

Aucune substance ne se cache derrière les phénomènes. Les choses n'ont pas de « soi » ; qu'on fasse abstraction des agrégats qui les constituent à un moment donné et des phénomènes qui s'enchaînent en elles comme causes et comme effets, il ne reste rien. Tandis que le Sâṅkhya affirme la réalité permanente des produits, et que d'autres écoles, le Nyāya, par exemple, enseignent que l'être n'existe ni avant, ni après l'instant pendant lequel il se manifeste, mais qu'il *est* du moins aussi longtemps que dure sa manifestation, le bouddhisme n'a pu concevoir l'être que comme une substance éternellement permanente, et a nié par conséquent l'être dans l'univers et dans l'homme, puisqu'il ne trouvait dans le monde et dans l'homme que l'impermanent et le transitoire.

Opposant d'une manière rigoureuse ce qui est et ce qui devient, le Sâṅkhya a nécessairement rattaché au principe changeant toutes les opérations, tous les phénomènes intellectuels. Or le lieu de tout devenir, et de tout acte, la *prakṛti*, est une substance inconsciente. Il en résulte que pour les philosophes qui se réclament de Kapila, l'activité de l'esprit, comme celle de la matière, est en soi une mécanique aveugle. Aveugle, oui ; mais non pas sans objet. Le devenir se produit dans la *prakṛti* sous l'influence et dans l'intérêt du principe qui *est*, le *puruṣa*. Otez du Sâṅkhya le *puruṣa*, ce qui reste, c'est, ou peu s'en faut, l'ontologie du bouddhisme primitif : rien qu'un flux incessant de composés. Eux non plus, les bouddhistes n'ont fait aucune différence entre les phénomènes, qu'ils fussent inorganiques, organiques ou psychiques ; ils n'ont pu percevoir dans la succession des phénomènes qu'un perpétuel changement et recom-

mencement, à vide et sans but. Comme l'existence d'un puruṣa ne peut être déduite d'aucune perception sensible, et qu'elle n'était reconnue par l'école de Sāṅkhya qu'à titre de postulat, ils ont écarté une doctrine qui leur semblait une complication inutile, et leur théorie de la vie et du monde a été construite en dehors de toute hypothèse finaliste. Les philosophes du Sāṅkhya disaient : Tout ce que nous avons de sensations, d'idées, de faits de conscience, tout cela, appartenant au monde du phénomène, ne m'appartient pas, n'est pas moi, n'intéresse qu'indirectement le puruṣa. Fort bien, ont ajouté les docteurs bouddhiques. Mais, dans les conditions où je me trouve actuellement, c'est-à-dire aussi longtemps que je fais partie moi-même du monde contingent, je ne connais rien en dehors de ces faits de conscience ; je ne connais pas de puruṣa ; je ne connais pas de moi ; il n'y a pas de moi.

Rien, semble-t-il, n'a heurté le fondateur du bouddhisme autant que la supposition qu'il pourrait y avoir un moi substantiel, une entité associée aux agrégats. Cette hérésie lui paraît inconciliable avec la possibilité du salut. Il s'efforce donc de prouver que, ni directement, ni indirectement, nous ne pouvons surprendre la présence d'une âme dans le monde que nous connaissons par nos sens et par notre intelligence.

La démonstration directe est appuyée sur la théorie des agrégats. Tous les phénomènes, en effet, se ramènent à l'une ou l'autre des cinq catégories appelées *skandha*. On ne peut concevoir l'âme dans le monde phénoménal qu'en relation avec ces *skandha*. Ou bien elle est identique à la forme, à la sensation, etc. ; ou bien elle est dans la forme ; ou bien la forme est en elle, ou enfin elle a la forme pour attribut. Le Bouddha s'applique à montrer que ces quatre hypothèses sont insoutenables : mon corps, mes phénomènes psychiques ne sont pas moi ; ni la sensation, ni quelque autre agrégat que ce soit ne peuvent être considérés comme les attributs essentiels d'un moi ; il n'y a pas de moi dans les *skandha*¹. Il n'y a que des *skandha*.

1) *Majjh. Nik.*, I, 231 ; 297 ; 421 ; III, 282, etc. ; *Dīgha-Nik.*, II, 66, s.

Appeler âtman les agrégats, ou supposer qu'il y a entre les agrégats et un âtman n'importe quel rapport de possession ou d'inhérence, c'est tomber dans une des quatre « méprises »¹ qui sont fatales au salut.

S'il n'est pas possible de démontrer directement l'existence de l'âme, n'est-il pas des preuves indirectes de sa présence dans l'homme ? N'y a-t-il pas des faits intellectuels, moraux, biologiques, qui deviennent inexplicables en l'absence d'une substance une et permanente ? Ces questions n'ont pas été posées seulement par les ennemis du bouddhisme. Il y eut, dans le sein même de l'église des sectes qui enseignèrent la réalité de l'âme et celle de la personnalité. Mais la théologie officielle est constamment restée hostile à l'animisme. Ni la connaissance, ni la mémoire, ni la continuité des séries psychiques ou physiques, ni les conditions de la mort et de la renaissance, ni le karman n'entraînent comme une conséquence inévitable l'hypothèse d'une âme consciente, autonome et responsable. « Seigneur, demandaient les bhikṣu à leur maître, que sont la vieillesse et la mort ? qui a la vieillesse et la mort ? » — « La question est mal posée, leur fut-il répondu. Demander : que sont la vieillesse et la mort ? qui a la vieillesse et la mort ? revient à dire : vieillesse et mort sont une chose, et c'en est une autre qui a vieillesse et mort » (*Samy. Nik.*, XII, 35 = vol. II. p. 60 sq.). « La misère existe, le misérable n'existe pas. Il n'y a que des actes. Le nirvâṇa est, mais non pas l'homme qui voit le nirvâṇa. Le chemin existe et l'acheminement, mais non pas celui qui chemine². »

Le monde aussi, ce composé des composés, s'explique tout entier sans qu'il soit nécessaire ou même possible de faire intervenir un être immuable, éternel. La théosophie brahmanique avait montré que l'homme ne pouvait trouver Dieu que

1) Voir la définition que le Nettipakaraṇa donne des quatre *vipallāsa* (p. 85). L'hérésie la plus redoutable, la *sakkāya-diṭṭhi*, est précisément la connaissance absurde qui consiste à voir un âtman dans ce qui n'a pas d'âtman, *anâtmany evātmēti*.

2) Stance citée par le Visuddhi-Magga; voir *Buddhism in Transl.* p. 146 (Warren).

dans et par le moi ; le bouddhisme qui nie l'âme individuelle, a très logiquement nié en même temps l'âme universelle. Pas d'âtman, donc pas de brahman, cause première et cause immanente de l'univers.

Qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas de brahman, la théorie et la discipline du salut n'en sont pas sensiblement modifiées. Le temps viendra où le bouddhisme s'accommodera fort bien de l'hypothèse d'un substrat universel, pure abstraction et lieu de tous les phénomènes. Il en est tout autrement de la croyance en un dieu personnel, intervenant efficacement dans le salut. Le théisme qu'ont professé beaucoup de Védantins, les écoles du Yoga et du Nyâya, la plupart des religions sectaires, parut au bouddhisme incompatible avec la loi du karman et celle de la production conditionnée. C'est Îsvara, dieu créateur et régulateur du monde que vise Buddhaghosa quand il dit : « Puisque les facteurs de l'existence apparaissent en raison de leur cause propre, les conformations en raison de l'ignorance, la conscience en raison des conformations, etc., la roue de l'existence exclut, pour l'enchaînement des naissances, toute autre cause, un Brahmâ, par exemple, qu'on l'appelle Brahmâ, le Seigneur, le Victorieux. La roue tourne sans cesse et continuellement, sans qu'il y ait de cela une cause personnelle » (*Vis. M.*, p. 175, Warren).

Les mondes sont-ils infinis ou non ? Y a-t-il, parmi les êtres qui les habitent, des catégories supérieures à l'humanité ? Les réponses qu'on fera à ces questions ne sauraient, théoriquement au moins, modifier le travail que doit accomplir l'aspirant au salut. Au nombre des matières que le Bouddha a laissées indécises, parce que, disait-il, elles n'intéressent nullement la suppression de toute misère, figurent précisément les problèmes cosmologiques : Le monde a-t-il commencé ? Le monde finira-t-il ? Le monde est-il limité ou infini ? Quant à l'existence de dieux, il ne la révoque point en doute, mais il donne clairement à entendre que les dieux les plus puissants, incapables de se sauver eux-mêmes, peuvent encore moins sauver les autres.

Les âmes lasses et désabusées ont continué à se désintéresser des mondes et des êtres qui les habitent. « Tous les mondes, disait la nonne Upacâlâ, sont embrasés, enveloppés de fumée, réduits en cendres; tous sont ébranlés dans leurs fondements. Mon cœur ne trouve de joie que dans ce qui est inébranlable, immobile, inaccessible aux hommes vulgaires, hors des atteintes de Mâra » (*Samy. Nik.*, V, 7 = vol. I, p. 133). Les docteurs et la grande masse des fidèles ne purent pas se résigner longtemps à l'agnosticisme primitif. Les besoins de la polémique amenèrent les premiers à s'occuper du monde, dans le temps et dans l'espace; ils eurent bientôt élaboré une cosmologie très détaillée. Quant aux « hommes vulgaires », membres de l'église, comme ils ne se sentaient pas pressés de mettre tout de suite un terme à l'existence contingente, ils donnèrent dans leur dévotion une place importante aux divinités capables de leur assurer le bonheur immédiat. Mais, quelque divers que soient les dieux, ils ont au moins ceci de commun : ils sont des composés instables. Comment pourraient-ils être soustraits à la loi de la naissance et de la mort, puisque Mâra est leur maître à tous : « Méchant Mâra, celui qui est Brahmâ, les dieux qui l'entourent, toutes les multitudes de Brahmâ sont dans ta main, sont en ton pouvoir » (*Majjh. Nik.*, vol. I, p. 327).

Le monde, les dieux, les hommes, bref, tout ce qui est « confectionné », *samskr̥ta*, naît et meurt. Le Bouddha s'est appuyé sur cette loi universelle, pour combattre à la fois le dogmatisme et la négation. Il disait à son disciple Kaccâyana : « Pour celui qui, à la lumière de la parfaite sagesse, voit selon la vérité que le monde naît, la croyance dans le non-être du monde s'évanouit. Pour celui qui, à la lumière de la parfaite sagesse, voit que le monde cesse, la croyance dans l'être du monde s'évanouit aussi... Tout est, voilà un des deux extrêmes; tout n'est pas, voilà l'autre extrême. Ces deux extrêmes ont été évités par le Tathâgata, qui a enseigné la doctrine moyenne ». Et, comme pour bien indiquer que naître et cesser sont des phénomènes de l'existence conditionnée, le Bouddha redit ici

la double formule du Pratītya-Samutpāda (*Samy. Nik.*, XXII, 90, 16 sq. = vol. III, 134).

Le Mahāvastu donne la même instruction, mais en faisant ressortir mieux encore le lien qui la rattache à la théorie de la production conditionnée : « En vérité, ce sont les saṃskāra qui naissent et les saṃskāra qui cessent; ils naissent et cessent en vertu de causes et de circonstances... Celui qui voit par la sagesse parfaite que les saṃskāra naissent en vertu d'une cause, ne tombe pas dans l'hérésie de l'éternalisme. Et celui qui voit leur cessation en vertu d'une cause, ne tombe pas dans l'hérésie du destructionnisme. C'est pourquoi le Tathāgata enseigne le dharma par la voie moyenne » (vol. III, p. 448). Sur quoi, la formule de la production et celle de la cessation sont données par le maître.

L'accord entre ces deux textes¹ est d'autant plus remarquable qu'ils appartiennent à des sectes fort différentes de l'ancien bouddhisme, les Sthavira et les Lokottaravādin; il est donc probable qu'ils reflètent bien la pensée du fondateur de l'église. De même qu'en morale, il ne voulait ni du laxisme, ni de l'ascèse excessive, sur le terrain de la dialectique aussi, il a opposé la « voie moyenne » aux gens qui affirment et à ceux qui nient l'être dans le monde. Aux hérétiques qui nient l'existence, il dit : « Production », *samutpāda* à ceux qui affirment l'éternité de l'existence, il objecte : « Conditionnée », *pratītya*.

A cette conception des choses, qui participe à la fois du réalisme et du nihilisme, un seul nom convient, celui de phénoménisme. Les phénomènes sont, mais ils ne sont que d'une existence transitoire et relative. Ces états impermanents et causalement enchaînés, ce sont les *dharma*. Un dharma ne naît pas de rien, puisqu'il a une cause; sa cessation ne le ramène pas à rien, puisqu'il a un effet.

De la réalité objective, nous ne percevons que des phéno-

1) Le Grand Véhicule n'abandonnera pas sur ce point l'enseignement du Bienheureux. Un de ses maîtres les plus révéérés, Āryadeva, disait : « Puisque l'existence se déroule (*pravartati*), il n'y a pas de destruction; puisque l'existence cesse, il ne naît rien d'éternel.

mènes. Est-ce à dire que seul le phénomène existe? Non. Les deux extrêmes que le sage doit éviter, c'est, « à propos du monde », *loke*, l'affirmation de l'être et celle du non-être. Tout comme le Pratîtya-Samutpâda, la Voie moyenne vaut pour le monde contingent. Ajoutons que l'ontologie bouddhique est phénoméniste pour autant que les choses se reflètent dans l'intelligence qui les perçoit. Notre perception ne nous révèle qu'une réalité subjective. L'homme, doué de manas, ne connaît que des dharma, et ces dharma n'existent pour lui que comme il les connaît.

A côté et au fond des dharma, y a-t-il une réalité transcendante, absolue, le bouddhisme primitif ne se l'est pas demandé.

§ 2. — ABANDON DE L'AGNOSTICISME PRIMITIF.

La dialectique n'a pas moins de peine que la morale à se tenir ferme sur le terrain de la « voie moyenne ». Que l'on développât ce qu'il y a de subjectivisme implicite dans toute théorie phénoméniste, on aboutissait bientôt à l'idéalisme pur. Et si, au lieu de nier à la fois les deux extrêmes l'un par l'autre, on insistait particulièrement sur l'une des négations et qu'on négligeât l'autre, on faisait dévier la doctrine dans le sens du réalisme ou dans celui du nihilisme. Les divergences devaient d'autant plus aisément se produire que l'église a toujours, en une certaine mesure, reconnu les droits de l'examen personnel et de l'intuition.

Tendances réalistes. — La vie se contente aisément d'une réalité même relative et instable. Et non seulement elle s'en contente, mais, d'instinct, elle la dépouille de sa relativité et de son impermanence. C'est la théorie qui est préoccupée de ce qu'il y a de décevant dans les choses, et qui va jusqu'à nier l'univers; la pratique n'en continue pas moins à parler des choses comme si elles étaient certaines, et du monde comme s'il existait en réalité. La religion, ayant ses principaux contacts avec la vie et la pratique, demeure foncièrement réaliste, si négative que soit sa conception doctrinale de l'univers.

Dès l'origine, le bouddhisme s'est exprimé sur les individus et sur l'ensemble des choses de la même manière que si individus et choses avaient l'être, que l'ontologie leur refuse catégoriquement. Si l'individu n'est qu'une série d'agréats liés les uns aux autres, et la vie une chaîne de décompositions et de recompositions nouvelles, la mort ne signifie plus rien; elle ne détruit rien qui ne soit déjà constamment détruit par la succession des phénomènes vitaux; — et pourtant aucune religion peut-être n'a été autant que le bouddhisme obsédée par le fait brutal de la mort; aucune ne s'est autant occupée de l'au-delà; aucune ne s'est complu comme lui à décrire minutieusement les horreurs des supplices infernaux. Quant à la cosmologie, elle est singulièrement plus développée qu'on ne s'y serait attendu de la part d'une pensée qui, ramenant tout à des phénomènes infiniment changeants, a une tendance marquée à n'envisager le non-moi qu'en fonction du moi. Bien loin de contester la réalité des choses perçues par notre intelligence, le bouddhisme a cru à l'existence du monde perçu dans l'extase. L'univers où le saint se meut dans ses ravissements est aussi vrai que le monde grossier où l'homme vulgaire déploie son activité.

Le réalisme a été professé par d'importantes sectes. Il s'affirme même dans les Écritures canoniques : « Qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas production de tathâgata, les choses restent ce qu'elles sont; fixe est leur nature, fixe leur détermination¹ ». Les dharma, par conséquent, ne dépendent pas de la pensée des tathâgata.

Tendances idéalistes. — Les anciens sûtra offrent plus d'un passage d'où l'on a pu, sans en forcer l'interprétation, tirer la conséquence que les phénomènes ne sont pas autre chose que des modifications de l'intellect : tout se passe dans le sujet et tout se passe pour le sujet. A un bhikṣu qui voulait savoir dans quelles conditions les quatre grands éléments sont anéantis, le Bouddha fit cette réponse : « Il ne faut pas demander, bhikṣu, dans

1) *Angutt. Nik.*, III, 134 = vol. I, p. 286. Cf. *Kathdv.*, VI, 2, 4.

quelles conditions les éléments sont anéantis. Voici comment la question doit être posée : Où l'eau et la terre, et le feu, et le vent ne se trouvent-ils plus ? Où n'y a-t-il plus ni long, ni court, ni grossier, ni fin, ni bon, ni mauvais ? Où le nom et la forme sont-ils anéantis sans reste ? Alors on peut répondre à une question ainsi formulée : Dans la conscience infinie, invisible, lumineuse, c'est là que les éléments, les qualités, le nom et la forme, ne se trouvent plus. C'est là qu'ils sont anéantis sans reste. Quand la conscience est éteinte, tout cela n'existe plus » (*Dīgha-Nik.*, vol. I, p. 223). Autrement dit, il est bien inutile de chercher si et comment les éléments cesseront d'exister. Une seule chose importé au bhikṣu, c'est de savoir comment ces éléments, et tout ce qui, avec eux, représente le monde relatif et apparent, cesseront d'exister *pour lui*. Or tout cela n'existant pour lui que par son viññāṇa, la dissolution de la conscience sera pour le bhikṣu la dissolution du monde.

Il faut comprendre de la même manière d'autres paroles qui semblent à première vue encore plus fortement marquées de l'empreinte idéaliste : « En vérité, je te le dis, c'est dans ce corps, mortel comme il est, haut d'une brasse, mais doué de perception et d'intelligence, qu'est le monde, que sont la croissance et le décroît du monde, qu'est la voie qui mène à la libération du monde » (*Angutt. Nik.*, vol. II, p. 48).

L'idéalisme a trouvé un puissant appui dans la doctrine de l'acte et de son fruit. Par le karman, en effet, « tout ce qui existe est la conséquence de la pensée, est sous la domination de la pensée, est fait de pensée ». — « Tous les dharma marchent à la suite de l'esprit ». Autrement dit : « Le karman est né de la pensée ; le monde est issu du karman ». Ou plus simplement encore : « Monde des créatures et monde des récipients, c'est l'esprit, l'esprit seul, qui crée les mondes infiniment divers. » Nous avons là, avec l'outrance habituelle à la pensée hindoue, l'idée que les choses, pour chaque individu, s'arrangent en conséquence de ses actes anciens, ce qui est bien une manière de dire qu'elles sont pour lui ce que son esprit a fait qu'elles fussent.

Enfin, la théorie de l'extase a contribué aussi à transformer en idéalisme le phénoménisme primitif. A mesure que par l'extase, l'esprit est affranchi davantage du monde extérieur et de l'influence des résidus qu'ont laissés après elles tant d'impressions antérieurement reçues, à mesure par conséquent qu'elle le vide plus complètement, à mesure aussi elle le fait voyager dans des régions de plus en plus soustraites aux conditions ordinaires du monde phénoménal. Le parallélisme est exact entre la désagrégation graduelle de la psyché extasiée et la sublimation croissante de ces univers où elle s'abîme.

Tendances nihilistes. — Deux voies devaient amener le phénoménisme bouddhique aux solutions négatives.

Tout d'abord, il suffisait qu'en insistât sur l'opposition du stable et de l'instable, et qu'on fît du premier le caractère distinctif de l'être, pour en arriver à nier la réalité vraie d'un monde toujours changeant. C'est parce que la roue de l'existence est formée de douze rais qui tous sont sujets à naître et à mourir, que Buddhaghosa la disait vide de douze vides (*Vis. M.*, XVII, p. 175, W.). Dans un autre passage, le même théologien énonce ainsi ce qu'il appelle la formule du quadruple vide : « Je ne suis en aucune chose — quoi que ce soit pour qui que ce soit; — en rien n'est un moi — qui soit quelque chose pour moi » (*ib.*, XXI, p. 143, W.).

L'autre chemin, moins direct, s'offrait plus naturellement à la pensée. Il partait de passages canoniques qu'il était facile d'interpréter dans le sens du nihilisme absolu. Le vénérable Posâla vint demander un jour au Bienheureux de lui communiquer le savoir de celui qui « voit qu'il n'y a rien, intérieurement, ni extérieurement » (*Sutta-Nip.*, v. 1113). Posâla n'a certainement pas voulu dire que la science suprême consiste à savoir qu'il n'y a rien. Ce qu'il demande c'est d'arriver à cet état spirituel où le monde intérieur et le monde extérieur sont également anéantis, d'arriver au salut, par conséquent. La preuve qu'il en est bien ainsi nous est fournie par la réponse du Tathâgata : « Le savoir du sage accompli, c'est d'avoir la vue claire de cette vérité : le plaisir est une

entrave qui ne se trouve pas dans le rien absolu » (v. 1115). Le « rien absolu », *ākincañña*, est là où il n'y a plus ni nom, ni forme, ni existence séparée. On y arrive, momentanément, par le dernier degré de l'extase ; définitivement, par le nirvâṇa. Car, « pour celui qui sait voir, il n'y a rien » (*Udāna*, VII, 10). Qu'au lieu de comprendre que Posāla fait allusion à la région promise aux possesseurs de la sagesse suprême, on ait généralisé et dit, sans aucune restriction, « dedans, ni dehors, il n'y a rien du tout », la phrase de Posāla devenait la formule du nihilisme radical.

Deux voies et, par conséquent, deux concepts de la vacuité. C'est le monde des phénomènes que Buddhaghosa déclare vide parce que, relatif, il ne saurait avoir l'être. Mais l'absolu est lui aussi donné comme vide, parce que dans l'absolu, il n'y a aucune détermination, aucun caractère distinctif. Le même Buddhagosa qui disait que la vie est une roue douze fois vide, enseigne que le samādhi, la concentration de l'âme reployée sur elle-même dans l'extase, est vide par le fait qu'il est exempt de désir, d'aversion et d'erreur. L'imprécision native de la notion de vacuité explique peut-être pourquoi cette doctrine a gardé quelque chose de vacillant même dans le Grand Véhicule où on lui a donné une importance capitale.

§ 3. — LES ÉCOLES NOUVELLES.

Si nous ne sommes pas abusés par les textes qui se donnent pour exprimer la pensée du Bouddha, la doctrine primitive prenait le monde tel qu'il apparaît immédiatement à nos sens et qu'il façonne en fait l'existence des individus. On n'avait pas encore l'idée de mettre en doute la réalité des objets de la connaissance, ni la vérité de cette connaissance. Y a-t-il quelque chose derrière les agrégats toujours fluants ? et, s'il y a quelque chose, est-il possible de le connaître ? Ce sont là de ces questions que le maître avait soustraites à la curiosité de ses disciples.

Les docteurs ne devaient pas rester sur cette réserve prudente. Les polémiques qu'ils eurent à soutenir contre des sectes rivales et contre les écoles philosophiques les obligèrent à préciser leur doctrine. La discussion ne pouvait manquer de dégager peu à peu le réalisme, l'idéalisme et le nihilisme contenus implicitement dans le phénoménisme originel. L'évolution est déjà complète quand les écrivains du Sâṅkhya et du Vedānta polémisent contre le bouddhisme.

Sankara qui ne connaît du bouddhisme que les représentants de ces trois tendances principales, s'étonne qu'un chef d'école ait pu avancer en même temps des doctrines aussi divergentes. Si le Sugata, dit-il, a enseigné concurremment trois théories qui se contredisent les unes les autres, il a tout simplement démontré qu'il était un insupportable bavard, à moins que, par haine de l'humanité, il n'ait tenu à l'égarer par des enseignements contradictoires (*Ved. Sûtra*, comm., p. 581). Au reste, Sankara ne discute avec quelque détail que le réalisme et l'idéalisme bouddhiques¹. Il montre que le Sarvâstivâda est inconciliable avec la doctrine de la momentanéité des phénomènes et avec la négation de toute substance stable et éternelle. L'autre système qui pouvait facilement être confondu avec l'idéalisme védantique, est l'objet d'une longue discussion dans laquelle l'illustre théologien insiste sur l'existence relative, il est vrai, mais réelle du monde extérieur. Quant aux nihilistes², il ne leur fait pas l'honneur de s'occuper d'eux : « La théorie qu'il n'y a rien est en opposition avec toutes les règles de la connaissance. Le monde où nous vivons s'impose de toute manière à notre intelligence ; on ne peut le nier qu'en admettant une réalité supérieure ».

Comme il était naturel, les tendances divergentes se sont spécialisées dans des écoles rivales. Le même travail de cristallisation qui a donné lieu à la formation de grands systèmes

1) *Sarvâstivâda*, la théorie qui affirme l'existence réelle de tout (ce qui est perceptible par nos sens) et *Vijñānāstitvamātravâda*, la théorie d'après laquelle il n'y a de réel que le contenu de la conscience.

2) *Śūnyatvavādinah*, ceux qui professent le vide.

brahmaniques, s'opère au sein du bouddhisme, et d'une manière semblable. La tradition a consacré pour toujours la liste des six philosophies orthodoxes ; un même schématisme arrêta définitivement à quatre le nombre des écoles officiellement rattachées au bouddhisme. Deux d'entre elles sont réalistes et relèvent en fait de la grande secte des Sarvâstivâdin. L'idéalisme est représenté par les Yogâcâra ; le nihilisme, par les Mâdhyamika. Comme on pouvait s'y attendre, on a fait des réalistes les théoriciens du Petit Véhicule ou de l'ancienne église, alors que l'idéalisme et le nihilisme se partageaient, dit-on, les penseurs du Mahâyâna. A cet égard, la tradition n'est qu'approximativement vraie. Sur les « dix-huit » sectes anciennes, deux au moins ont professé des doctrines fort éloignées du réalisme originel. Quant aux Sarvâstivâdin, il s'en faut que tous soient des Hinayanistes.

Si divergents que soient les points de vue où ces écoles se sont placées, elles s'accordent du moins à confondre le problème ontologique et le problème épistémologique. L'être, objet de la connaissance, est envisagé dans son rapport avec l'intelligence, sujet de la connaissance.

Les deux écoles réalistes, Vaibhâṣika et Sautrântika. — Le contenu de notre connaissance correspond à une réalité objective, tel est le dogme commun aux deux systèmes hinayanistes. Mais cette réalité, nous la connaissons ou bien immédiatement et telle qu'elle est, — doctrine des Vaibhâṣika, — ou bien grâce à la forme que l'objet perçu imprime dans notre intelligence, — doctrine des Sautrântika.

Le monde extérieur est réel. « Les Vaibhâṣika disent : *il y a*, tout comme les disciples de Jaimini, ceux de Kapila, ceux de Kaṇāda »¹. Réel est non-seulement tout ce qui se manifeste de soi-même à nos sens, mais aussi tout ce qui est intelligible, fût-ce même le concept le plus abstrait. Nous connaissons les objets extérieurs « dans leur nudité », c'est-à-dire sans qu'une

1) *Madhyamakavṛtti*, p. 523. Jaimini, Kapila, Kaṇāda sont donnés par la tradition comme les fondateurs respectifs de la (Pūrva-)Mimāṃsā, du Sāṅkhya, du système Vaiśeṣika.

enveloppe vienne s'interposer entre la réalité et notre intelligence. La connaissance a pour unique norme la sensation immédiate. Dès qu'elle résulte d'une opération de l'entendement, il s'y mêle un élément subjectif qui la rend indéterminée quant à son extension, et qui fait d'elle une représentation, *vikalpa*, un reflet de la réalité. La perception directe n'est pas troublée par l'intervention du sujet de la connaissance. L'école Vaibhāṣika affirme l'existence réelle, et non pas seulement nominale, du pudgala, de l'individu. C'est le pudgala qui récolte le fruit de son karman antérieur, et qui, à la mort, rejette les skandha pour en prendre d'autres, c'est lui qui est sauvé. Quelques docteurs admettent même l'existence d'un Īśvara, d'un Dieu, point d'appui du monde des phénomènes, comme le pudgala est le point d'appui des agrégats qui se succèdent pour un même individu. Quant à Śākyamuni, s'il fut divin par sa connaissance intuitive de la vérité, il a été tout à fait humain par ses caractères physiques.

Les Sautrāntika n'admettent pas que la sensation fasse connaître immédiatement l'objet perçu. Le processus est plus compliqué. La connaissance vient, de l'esprit, éclairer l'objet; éclairé, l'objet imprimé dans l'esprit une forme, un aspect, *ākāra*. Nous ne connaissons les choses qu'à travers cette forme. Les choses du dehors ne sont donc pas vues directement, mais inférées. Cette intervention de l'intelligence n'empêche pas cette école d'être décidément réaliste. Elle reconnaît, en effet, que l'éclairement se fait *en dehors* de l'esprit. L'intelligence est un miroir dans lequel les objets éclairés par elle viennent se refléter.

L'école idéaliste, Yogācāra ou Vijñānavādin. — Les choses, disait-on, dans l'ancienne église, n'existent *pour nous* que comme elles existent dans notre esprit. On ne s'occupait de savoir ni si elles existent dans la réalité comme elles existent dans notre esprit, ni s'il y a un rapport nécessaire et constant entre la réalité objective et sa représentation subjective. L'école Yogācāra pose en principe que les objets sont étrangers à l'idée que nous avons d'eux, que toute détermination est un élément

que notre intelligence surajoute à la réalité, que le phénomène est tout entier de notre fait. L'être est sans « signes » ; les « signes » ne se trouvent que dans la conception que nous nous formons des choses. « Les trois mondes ne sont pas autre chose qu'une manifestation de l'esprit » (*My. Śraddhotpāda*, p. 77, Suzuki). « Le nom-et-forme a pour raison d'être les états de conscience » (*M. Sūtrālamkāra*, XVIII, 83). Le vert ne se distingue pas de l'idée que nous avons du vert, ou, si l'on veut, le vert et l'idée du vert se conditionnent réciproquement dans notre conscience. Car une idée est nécessairement générale ; un fait d'expérience est nécessairement particulier. Quelle connexion peut-il y avoir de l'un et de l'autre ? Cette connexion n'est possible que si notre connaissance est tout entière subjective, si c'est l'intelligence qui construit son objet. Donc, nous connaissons, non pas des objets, *viśayāḥ*, mais des états de conscience, *viññānāni*.

De ce que la connaissance est subjective, il ne suit pas qu'elle soit dénuée de valeur. L'école Yogācāra distingue deux espèces d'idées objectives : les unes sont *parikalpita*, « façonnées » ; les autres, *paratantra*, « conditionnées ». Les premières sont imaginaires, mais non pas illusoires ; elles sont façonnées quant à leurs *lakṣaṇa*, les signes qui les caractérisent ; ce sont des représentations. En effet, le point de départ de tout notre savoir des choses extérieures est dans la perception, la *saṃjñā* ; la perception laisse dans la pensée un résidu, *vaśanā* ; le sens des mots, *artha*, ou l'idée, n'est pas autre chose que l'intégration de tous les résidus de perceptions semblables ; perception, résidu et sens sont les trois facteurs de la connaissance façonnée. Tels qu'ils apparaissent dans le langage usuel, les dharma sont *parikalpita* ; il y a coextension de la chose et du nom. Perception, résidu et idée sont des opérations de l'esprit ; mais, pour se produire, ces représentations ont besoin d'une occasion, d'un *nimitta* ; elles ne sont donc pas spontanées.

Sériés, enchaînés les uns aux autres, les dharma sont conditionnés ; ils ont une raison d'être, *tantra*, qui est extérieure, *para*. Ils ont alors une existence relative ; ils sont *pratītya*,

produits ensuite d'une cause; ils sont eux-mêmes capables d'effets. Ils ne sont donc pas inexistants, mais « leur existence n'est pas telle qu'elle est imaginée ».

« Ce que les hommes perçoivent comme de l'eau, c'est pour les dieux du nectar, et du sang pour les preta ». La cause de la différence est donc bien dans le sujet qui perçoit. Toujours est-il que pour tous les hommes, c'est de l'eau, et la connaissance n'est pas quelque chose d'absolument individuel. Aussi peut-elle être communiquée d'un homme à l'autre. Sans doute, aucune connaissance ne peut être imposée à autrui; et, en ce sens, on a tort de prétendre que la parole autorisée est, avec la perception et le raisonnement, une des sources du savoir. Nous ne savons que ce qui existe en nous; ni la révélation, ni le syllogisme ne peuvent être créateurs de vérité et de certitude; ils ne donnent que ce qui est déjà contenu dans notre esprit. L'enseignement, du moins, aide à la formation autonome des concepts; il éveille la pensée et la met en travail. Il faut donc reconnaître que tous les esprits fonctionnent de même, et avec les mêmes matériaux. Et les notions que nous avons des choses peuvent être erronées; elles ne sont en tout cas pas arbitraires. Aussi nous dit-on expressément que s'il n'y avait pas quelque chose dans les objets, on ne comprendrait pas pourquoi ils sont ceci et non pas cela, et il ne serait pas possible de les désigner par un nom.

Si, d'une part, le monde phénoménal se ramène à un processus exclusivement intellectuel, et si, d'autre part, il y a d'un esprit à l'autre une certaine ressemblance dans le travail effectué et dans le résultat obtenu, il faut croire que, sous toutes les différences apparentes, se trouve un fond commun qui est dans tous les esprits essentiellement le même et qui est phénoménalement différencié dans chaque individu. On voit par quel chemin les Yogâcâra en sont venus à poser — ce qui est leur principale originalité, — l'existence d'un âme. Qu'ils se soient gardés de donner à cette âme qu'il leur fallait postuler un des noms traditionnels, — *âtman*, *puruṣa*, *pudgala*, — on en comprend aisément la raison. Âtman était éliminé d'avance puisque

les Écritures canoniques avaient fait de ce terme l'étiquette d'idées condamnées comme hérétiques; *puruṣa* et *pudgala* étaient des mots déjà trop spécialisés en des sens qui s'écartaient du nouveau concept : le *puruṣa*, une substance absolument étrangère au monde contingent; le *pudgala*, la personnalité avec tous les accidents qui la distinguent. Pour une entité qui, par son essence, tient à l'être immuable, mais qui, comme le *pudgala*, participe à la vie, dont elle est même le soutien nécessaire, les Yogâcâra ont employé un mot nouveau *âlaya*, le point d'appui,

En soi, l'*âlaya* est spiritualité pure, « sans parfum », table rase. Pur esprit, il est la connaissance. Par lui, l'intelligence fonctionne : l'*âlaya* en activité, c'est l'*âlayavijñāna*, de même que le *cakṣurvijñāna* est l'acte visuel. Connaissance, il est la cause de tous les phénomènes : je pense, donc le monde est; car les différences qui existent dans l'être, ses individualisations, sont des produits de ma pensée. Non moins vraie l'affirmation : je pense, donc je suis, pourvu qu'on la prenne en un autre sens que n'a fait Descartes; ma pensée, en effet, n'est pas pas seulement le signe, la preuve de l'existence, elle en est la cause. Elle fait que mon existence m'apparaît comme distincte. L'*âlaya* est donc à la fois actif et passif. Actif, il cause les phénomènes. Passif, il est leur produit. Ceux ci, simples opérations intellectuelles, se déposent en lui à l'état de germes, *vāsanā*, et le modifient sans cesse. Il alimente la vie; il est alimenté par elle.

Si tout phénomène est un état de l'âme et si l'âme est la source de toute connaissance, connaître, c'est pour l'âme se percevoir elle-même. La connaissance est donc en fait une « conscience de soi », un *svasamvedana*. L'esprit s'éclaire lui-même, tout comme une lampe, éclairant un pot, s'éclaire en même temps. Cette théorie de l'âme se percevant elle-même bouleversait toutes les idées reçues dans l'Inde. Alors qu'on avait toujours regardé comme un axiome que, dans la connaissance, il y a nécessairement une dualité, une opposition d'un sujet et d'un objet, les Yogâcâra enseignèrent que le « savoir

est indivis » et que « son dédoublement est une illusion ». Non, il n'y a pas dans la connaissance une face externe, le connu, et une face interne, le connaisseur; « la réalité de l'objet à connaître est intérieure, — c'est-à-dire subjective, — mais cet objet apparaît *comme s'il était en dehors* ». Sujet, objet et acte de la connaissance ne font qu'un. Si la pensée se scinde en trois, c'est parce qu'elle est souillée (*saṃkliṣṭa*). Cette erreur de l'âme extériorisant son contenu vient de ce que sa pure lumière naturelle est voilée par l'ignorance. De même que le Vedānta, l'école Yogācāra pose le fait de l'avidyā, sans expliquer comment elle a pu prendre naissance. Il lui suffit de dire qu'elle a été de toute éternité et qu'elle se perpétue d'individu en individu grâce aux vāsanā laissées par les existences antérieures; l'homme naît en état de souillure, *saṃkleśa*. Comme, d'autre part, son esprit, d'avance obscurci, se projette pour créer un univers qui n'est que représentation, la cécité intellectuelle se traduit au dehors par un monde misérable, de sorte que le processus se trouve être à la fois ontologique et épistémologique. Les deux premières des quatre vérités saintes, — la misère et l'origine de la misère, — ne sont que l'expression de l'impureté originelle de l'âme (*M. Sūtrālamk.*, ad. XII, 5).

Infectée par l'ignorance, l'âme est nettoyée par le savoir. On peut résumer brièvement ce double processus de souillure et de purification.

Lumineux de sa nature, l'ālaya est identique à la pensée, *citta*, qui est en soi affranchie de la dualité du connaissable et du connaisseur. Mais voici l'ālaya qui entre en activité; son fonctionnement le « parfume »; parfumé, il est l'entendement, ou plutôt « l'entendement vicié », le *kliṣṭamanas*, c'est-à-dire l'intelligence individualisante et infectée de désir. C'est le manas qui fait que l'on dit : je suis ceci; ceci est mien. Trompé par lui, l'ālaya se croit un moi opposé à un non-moi, un moi déterminé et relatif.

Cet obscurcissement de l'âme, issu de la « présomption » ou de l'illusion du moi, origine de la fausse distinction entre celui qui perçoit et ce qu'il perçoit, se manifeste par les *vikalpa*,

c'est-à-dire les catégories dans lesquelles se classent tous les caractères que l'intelligence ajoute aux êtres pour les différencier et, par conséquent, pour les nommer.

En soi, les êtres sont vides, dénués de caractères distinctifs. On les reconnaîtra tels dès que les *vikalpa* seront supprimés. Pour y réussir, il faut, par la pratique d'une méditation qui met fin à toute opération intellectuelle, réintégrer l'âme en elle-même et la soustraire aux conséquences d'une trompeuse dualité. L'école enseigne une méthode de nettoyage, de *vyavadāna*, qui rendra à l'*ālaya* sa pureté primitive. Elle assimile ce processus aux troisième et quatrième Nobles Vérités, suppression de la douleur; voie de la suppression. Ce travail d'affranchissement s'effectue en trois étapes; 1° L'aspirant au salut s'approvisionne de mérite et de connaissance. 2° Il abolit l'objet, le *grāhya* : par une méditation appliquée aux *dharma*, il dépasse la connaissance objective, liée au langage. Quand il a reconnu que les objets ne sont que des mots, il arrive à la pleine possession de cette idée : il n'est rien autre que la pensée. 3° Il abolit le sujet, le *grāhaka* : il acquiert, par un nouvel effort de méditation, l'idée de la non-existence de la pensée elle-même. L'âme cesse alors d'être la dupe des phénomènes; elle pénètre jusqu'au tréfonds immuable, à ce *dharmadhātu* que les *dharma* voilaient à l'âme obscurcie. On ne connaissait jusque-là qui ce qui était paratantra; on s'élève maintenant à la pleine intuition de la réalité supérieure, de ce qui est *pariniṣpanna*, « tout à fait achevé ». Comme il n'y a plus ni chose à percevoir, ni être qui perçoive, l'esprit brille en lui-même.

*Les nihilistes, Mādhyamika*¹. — Les *Mādhyamika* sont « les gens de la voie moyenne ». Ce titre les pose en représentants de la tradition bouddhique, de cette tradition, du moins, qui a trouvé son expression dans le dialogue du Bouddha et de Kaccāyana. Ils professent l'*advayaśāstra*, la thèse de la non-existence des deux contraires, l'être et le non-être.

Si leur doctrine fondamentale est un héritage du passé, la

1) Les *Mādhyamika* sont « vacuistes », plutôt que nihilistes. Nous allons voir que leur nihilisme n'est pas absolu.

méthode employée pour la démontrer n'est en tout cas pas celle qui avait prévalu dans l'ancienne église. Par la manière de poser et de discuter les questions, elle rappelle plutôt certaines manifestations aberrantes de la pensée grecque. La dialectique prévaut contre le témoignage des sens, contre les affirmations du sens commun. Achille ne rattrapera jamais la tortue qui a pris de l'avance sur lui. Une flèche est décochée; les yeux qui la voient voler se trompent; l'infinie divisibilité de l'espace prouve qu'elle est immobile. Vous voyez une lune. Ceux qui sont atteints de *timira*¹ en voient deux. Comment savez-vous que vous avez raison et qu'eux se trompent? Partir de l'observation, c'est toujours aboutir à un non-sens. Aussi la seule attitude qui soit légitime est-elle de ne rien affirmer. Le philosophe ne cherchera donc pas à établir une thèse, il attendra que l'adversaire ait fait connaître ce qu'il affirme et détruira son argumentation en la réduisant à l'absurde. « Celui qui ne soutient ni ce qui est, ni ce qui n'est pas, ni ce qui participe à la fois de l'être et du non-être, il faudra du temps avant qu'on le prenne en faute » (Āryadeva). — « Nous ne posons aucune affirmation; on n'a pas à nous demander si nous avons des preuves à l'appui de ce que nous disons » (Candrakīrti). Le Mādhyamika ne dira ni oui, ni non, ni oui et non, ni ni-oui-ni-non. Cette méthode de la quadruple négation a reçu le nom de *prasanga*² : un raisonnement syllogistique aboutit à prouver l'absurdité des quatre cas liés les uns aux autres. Connaissance, rapport de cause et d'effet, idées de production et de produit, partout on dénonce la contradiction inhérente et par conséquent, l'impossibilité logique.

Pour conclure ensuite de l'impossibilité logique d'une idée à l'inexistence réelle de l'objet qui correspond à cette idée, il faut avoir une très grande confiance dans la correspondance exacte de la connaissance et du connu. La pensée des Mādhyamika n'est donc point sceptique. Elle serait plutôt réaliste. Qu'on n'aille pas leur dire que l'organe du raisonnement n'est peut-

1) Le *timira* est une affection des membranes de l'œil.

2) *Prasanga* est à proprement parler un « cas ».

être pas vrai, et que par conséquent une preuve pourrait bien ne pas être une preuve ! Ils répondent : oui, le raisonnement ne peut prouver l'existence ou l'inexistence d'une chose ; mais il n'en est incapable que parce que la chose est inexistante¹. Une semblable argumentation ne pouvait venir à l'esprit que de gens qui posent la pensée comme adéquate à son contenu.

C'est probablement pour fermer à leurs adversaires toutes les issues que les Mādhyamika ont à l'origine employé la méthode des quatre alternatives. Ils semblent cependant avoir été séduits aussi par l'avantage qu'elle leur offrait de laisser la porte ouverte aux solutions mystiques. En effet, les négations ne sont pas juxtaposées ; elles valent toutes à la fois, et, par conséquent, se limitent réciproquement : il n'est rien ; je le dis en disant en même temps qu'il n'est pas vrai que rien ne soit, et ainsi de suite. Je nie toute affirmation, mais je nie aussi catégoriquement toute négation. Enfin, cette intelligence qui perçoit les choses et raisonne sur elles, la *buddhi*, est solidaire du monde contingent auquel elle appartient ; elle subsiste et tombe en même temps que lui. En tout cas, son témoignage ne vaut que pour le phénomène. Voilà bien des raisons qui nous obligent à nous demander si l'école, en posant et en niant à la fois l'existence (*nāsti, na nāsti*), n'a pas, par la première de ces propositions voulu nier le seul monde phénoménal, et par la seconde réservé la question d'une existence non-phénoménale.

Comment les Mādhyamika ont-ils concilié la négation de l'être et celle du non-être ? En enseignant que le vide est l'essence des choses, leur nature propre. Nous touchons ici la doctrine la plus caractéristique de l'école, celle qui lui a valu sa réputation de nihilisme. Il nous faut examiner ce qu'elle entend par vide et vacuité, *śūnya, śūnyatā*.

Rappelons d'abord qu'elle n'a inventé ni le mot, ni le concept. De celui qui est parfaitement apaisé, qui a détruit en lui toutes les racines du mal, l'ancienne Église disait « qu'il séjourne dans la vacuité ». L'autre grande branche du Mahāyāna emploie

1) Voir *Bodhicaryāvatāra*, IX, 137.

le même terme; elle connaît trois sortes de *sūnyatā*, différenciées suivant les formes d'existence auxquelles on l'associe. Les idéalistes, cependant, ne reconnaissent à cette notion qu'une valeur relative. Pour qu'il y ait vide, disent-ils, il faut qu'il y ait existence de ce qui est vide, et non-existence de ce qui ferait que le réceptacle fût plein; existence d'un contenant, non-existence d'un contenu. L'*ālayavijñāna* est le contenant; les choses du dehors sont le contenu. Le vide est donc externe, *bāhyārthavāda*.

D'après les *Mādhyamika*, il y a vide au-dedans comme au dehors, *sarva-sūnyatvavāda*. Et tandis que le Petit Véhicule donnait le nom de vacuité à la destruction de ce qui est comme si ce qui est pouvait jamais cesser d'être, le Mahāyāna, plus logique, appelle de ce nom l'absence de naissance. Tous les *bhāva*, tout ce qui devient, sont vides, parce que tous sont dénués de nature propre. Comme nous les connaissons et les nommons, les êtres sont des non-êtres. La preuve expérimentale que les choses n'ont pas de nature propre, c'est qu'elles produisent des impressions très différentes suivant les individus qui les perçoivent, une femme, par exemple.

Les choses sont dépourvues de nature propre : 1° quand et parce qu'elles sont instables. Comment attribuer l'être à ce qui n'existait pas tout à l'heure, à ce qui cessera d'exister dans l'instant prochain ?

2° Quand et parce qu'elles n'ont qu'une valeur relative. Le mauvais n'existe que par rapport au bon; le bon n'existe que par rapport au mauvais. Ils n'existent donc ni l'un ni l'autre « en soi »;

3° Quand et parce qu'elles sont confectionnées et conditionnées, *samskṛta* et *pratītyasamutpanna*. L'agent et l'acte n'existent que l'un par rapport à l'autre; ils n'existent donc pas « en soi ». On ne voit pas comment une chose qui ne serait pas réelle d'elle-même pourrait devenir réelle grâce à une autre chose.

Les *Mādhyamika* ont donc nié la réalité de tout ce qui est divers, particulier, changeant, déterminé par le lieu, le temps,

l'enchaînement des causes. Rien ne vient à l'existence et rien ne meurt. Il n'y a pas d'agréats. Il n'y a ni dualité, ni pluralité, ni passé, ni présent, ni futur, ni bas, ni moyen, ni haut. Il n'y a pas de saṃsāra. Le Bouddha a dit : Le saṃsāra n'a pas commencé ; puisqu'il n'a pas commencé, il n'est pas. Il n'y a pas de connaissance ; dans le vide, sujet et objet se confondent. Vide et ignorance sont synonymes. Il n'y a ni acte, ni agent ; ni bien ni mal. S'il n'y a pas d'acte, il n'y a pas non plus de fruit. La souffrance n'est pas, ni sa cause, le désir ; ni sa guérison, la délivrance. Pas de délivrance, donc pas de nirvāṇa. Il n'y a pas de bouddha.

Les hinayanistes niaient le pudgala, le *dharmīn*, le porteur de toutes les qualités et autres modalités comprises sous le nom de dharma. Les Mādhyamika nient le dharma lui-même et tout ce qui s'y rattache. « L'absence de nature propre, telle est la nature propre des dharma ». Les « signes », les caractères différentiels sont sans réalité vraie ; où il y a des signes, là est le mensonge. Dans le monde que nous connaissons, il n'y a que des mots ; les saints savent que la vérité vraie, c'est le silence. On dira peut-être que la vacuité elle-même est un mot, et que, si toute dénotation éveille une idée, la sūnyatā aussi, par le mot, travaille à l'épanouissement du monde des noms et des formes. Le Mādhyamika répondra : non ; un pareil mot n'éveille rien ; il détruit au contraire toute fausse imputation ; en la détruisant, il ne laisse rien dans l'esprit. Qui a la sūnyatā, n'a plus d'idées, de représentations (*vikalpa*).

Tout est vide, ou rien n'est vide ; pas de milieu. La doctrine de la vacuité est absolue : qu'on la démontre vraie pour une seule existence, elle est démontrée pour toutes les existences. Dans la vie ordinaire, d'un homme qui voit une chose, on dit qu'il voit. Il en est de même de cette vue supérieure qui est celle du saint : « Quiconque, par un seul dharma, a saisi le caractère illusoire de tous, celui-là, avant qu'il soit longtemps, prendra place sur le trône de la bodhi » (*Madhyamakavṛtti*, p. 128).

Les sots s'effraient à la pensée du vide universel. « Je ne

suis pas ; je ne serai pas ; je n'ai rien ; je n'aurai rien. » C'est ainsi qu'ils parlent dans leur épouvante. Ils ont tort. La *sûnyatâ* est destructrice de l'attachement à la personnalité. Loin de la redouter, il faut l'aimer : « Qu'on ait peur, si « on » est quelque chose ; mais si « on » n'est rien, qui est-ce qui a peur ? Et puis on tremble devant ce qui produit la souffrance. La vacuité détruit la souffrance. A quel titre en avoir peur ? »

Au surplus, la doctrine de la vacuité n'est pas faite pour les sots. C'est un péché capital que d'enseigner la loi profonde à ceux qui, n'étant pas capables de l'entendre, en auraient horreur. On la réservera donc aux hommes qui, par des mérites longuement accumulés, sont arrivés à la haute dignité de bodhisattva. « Chez les bodhisattva au noble cœur n'existent ni l'idée d'un moi, ni l'idée d'un être, ni celle d'une créature vivante ou d'une personne. Pour eux, ni idée de la qualité, ni idée de la non-qualité ; pour eux aucune idée, aucune non-idée » (*Vajracchedikâ*, 6). Bien loin d'avoir peur, ces bodhisattva, à mesure qu'ils avanceront vers le but de leurs longs efforts, se rendront mieux compte que la vacuité est la condition nécessaire du salut. Elle détruit en effet le monde phénoménal qui est la source de toute souffrance ; elle supprime toutes ces représentations qui ont pour objet le monde phénoménal et qui donnent naissance aux dépravations intellectuelles et morales. La vacuité ne laisse aucune place à ces contradictions devant lesquelles succombent tous les concepts de cause et d'effet, de mouvement, de succession, d'acte, de connaissance. Elle ignore aussi tous les contrastes, vie et mort, impermanence et continuité, bien et mal ; et les ignorant, elle est salutaire. Car il n'est point de droite, s'il n'est pas de gauche. Il n'est pas non plus de bonheur et de délivrance, s'il n'y a misère et lien. Le chemin du milieu élimine tous ces couples.

Les Mādhyamika nient la réalité absolue du monde phénoménal. Ils n'en contestent pas l'existence relative. Ils admettent aussi provisoirement la légitimité d'une connaissance qui a le monde pour objet. Ils insistent même sur la valeur des actes-seminces et sur les effets par lesquels ils fructifient. Les choses

peuvent être logiquement incompréhensibles ; elles existent néanmoins. Le monde qui nous apparaît est « enveloppé », *samvṛta* ; il n'est pas faux.

Non, le monde n'est pas aboli en tant qu'il concerne les gens du commun. Sans doute, les êtres sont dénués de nature propre ; mais comme les ignorants ne peuvent les connaître tels, ils ne sont pas tels pour les ignorants. et, par conséquent, ils sont pour eux une cause de souillure et de saṃsāra. L'être illusoire, mais connaissable, remplace pour l'homme ordinaire l'être réel, qui lui est inaccessible ; et tout se passe pour lui comme si l'être illusoire était réel. Pour le commun des hommes, le réalisme conserve toute sa valeur, avec ses trois caractères de momentanéité, de souffrance, de particularisme extrême.

Le monde n'est pas non plus aboli pour les saints. Car eux aussi doivent aller par l'expérience hors de l'expérience. Qu'importe que celle-ci ne résiste pas à la critique ? Dans son domaine se déploient les grandes vertus de charité, d'énergie, de méditation, par lesquelles on réussit à triompher de l'existence contingente. Qu'importe encore que toute connaissance représentative soit entachée d'erreur ? Les yogins n'en alimentent pas moins leur vie spirituelle par des représentations, et c'est dans le champ du vikalpa que la contemplation extatique a son point de départ. La sensation, source de toute misère, mène finalement à la délivrance, car elle a en elle-même son contre-poison : il faut l'avoir éprouvée pour s'apercevoir qu'elle est dangereuse. On déclare que la souffrance n'a pas de réalité vraie ; cela n'empêche pas que le principal objet des Mādhyamika est d'y mettre fin. On enseigne que l'acte et l'agent sont sans nature propre. S'en suit-il qu'il ne faut pas agir ? Au contraire ! « T'imagines-tu que les choses étant dénuées de *svabhāva*, il n'y a pas lieu de déployer une activité à leur propos ? L'erreur serait grande. C'est justement à l'égard de choses qui n'ont pas de nature propre qu'il est possible d'agir » (*Madhyamakavṛtti*, p. 329). On est convaincu que les prochains ne « sont » pas au regard de la vérité absolue ; le sage ne s'en

occupe pas moins d'eux et de leur salut. Peut-être trouvera-t-on que ce devoir implique une contradiction radicale. Les Mādhyamika ne contestent pas cette antinomie ; ils l'ont acceptée comme un de ces mystères transcendants que l'intelligence humaine n'est pas en mesure de pénétrer. « Subhûti parla ainsi à Bhagavat : quand un bodhisattva est-il revêtu de la grande cuirasse ? — C'est, ô Subhûti, quand cette réflexion se présente à l'esprit d'un bodhisattva : il faut que je conduise au nirvâṇa les créatures dont le nombre est immense ; et cependant, il n'existe ni créatures qui doivent y être conduites, ni créatures qui y conduisent... Et le bodhisattva conduit au nirvâṇa un nombre infini de créatures, alors qu'il n'y a ni créatures qui conduisent, ni créatures qui soient conduites. Si le bodhisattva, en entendant faire cette exposition de la loi, ne s'effraie pas et n'éprouve aucune crainte, il doit être reconnu comme revêtu de la grande cuirasse ¹ ».

§ 4. — LA RÉALITÉ ABSOLUE.

Si nous en croyons la tradition, le Bouddha maintint son enseignement dans les limites du phénoménisme. Le monde contingent est le seul qui soit accessible aux sens et à l'intellect bornés de l'homme ordinaire. Mais c'est aussi le seul qu'il ait besoin de connaître pour être sauvé. Car le monde phénoménal est le lieu de la souffrance, et toute recherche, tout effort qui n'ont pas pour but la suppression de la souffrance sont inutiles et même dangereux.

Les théologiens du bouddhisme n'ont pas observé la prudente réserve de leur maître. A côté de la réalité immédiatement connue par nos sens grossiers ou inférée par la raison commune, d'importantes écoles ont enseigné qu'il y a une vérité ultraphénoménale, accessibles aux sens et à l'esprit épurés du saint, et une réalité profonde, seule vraie et seule absolue. Elles ont appelé *lokottara* « ultramondain », le réel accessible

1) *Prajñāpāramitā*. Voir Burnouf, *Introduction*, p. 478.

aux yogin ; *tathatā*, l'être absolu dont l'existence se révèle à celui qui a la science parfaite. C'est aux écoles Yogācāra et Mādhyamika que la doctrine ontologique est surtout redevable de ces nouveaux enrichissements. Nous examinons ici comment elles ont conçu la réalité pure¹.

La doctrine de la vacuité n'est absolue que pour le monde du phénomène, ce monde où domine la loi de l'enchaînement des causes et des produits : « Puisqu'il n'est aucun dharma qui ne soit pratītya, il n'est aucun dharma qui ne soit vide » (*Madhyam. vr.*, p. 505). « Il n'y a pas de vacuité en dehors du devenir, car la vacuité est justement le caractère propre du devenir » (*Bodhic. Av. p.*, p. 416)². « Il n'y a ni cessation, ni devenir ; c'est pourquoi ce monde n'a ni naissance, ni destruction » (*Bodhic. Av.*, IX, 150). Par conséquent c'est aussi par rapport au monde du saṃsāra que valent les graves négations des choses religieuses. Répondant à cette objection réelle ou fictive : « Il y a un saṃsāra, puisque son contraire, le nirvāṇa, existe », Nāgarjuna déclare : « Il n'y a pas de nirvāṇa ». Comme il précise : « Il n'y a pas de nirvāṇa des « conformations » ; il n'y a pas de nirvāṇa « de la créature », nous savons aussitôt à quoi nous en tenir sur sa véritable pensée. Le même Nāgarjuna dit aussi : « Il n'y a pas de tathāgata », mais il ajoute : « Les agrégats ne sont pas le tathāgata ; le tathāgata n'est pas indépendant des agrégats, etc. » Nous pouvons comprendre : on ne peut imaginer un tathāgata qui n'ait existé de l'existence phénoménale ; mais ce n'est pas cette existence qui fait de lui un tathāgata. Car « le Tathāgata ne peut être vu que par des signes qui sont des non-signes » (*Vajracch.*, 5).

Les Mādhyamika ont protesté contre l'accusation d'être des *nāstika*, des gens qui nient tout. Ils disent : « Quand, à l'aide de la vacuité, on a éliminé l'idée d'être, la vacuité est maîtresse

1) Pour ce qui concerne le lokottara, je renvoie le lecteur au deuxième volume de *L'Histoire des Idées théosophiques dans l'Inde*, et, en attendant que cette partie soit publiée, à l'article qui ouvre la troisième Série du *Muséon* (Cambridge, 1915).

2) Śūnyatā et Pratītya-Samutpāda sont parfois posés comme identiques.

de la place, et tout naturellement l'idée de non-être est supprimée aussi » (*Madhyam. Vr.*, p. 43). A force de répéter : « Il n'est rien », on détruit l'idée même de vacuité (*Bodhic. Av.*, IX, 33, sqq.). La *sûnyatâ* est alors bien comprise et vraiment salutaire. « Mal vue, c'est-à-dire considérée sous les deux aspects de l'existence et la non-existence¹, elle anéantit l'insensé, comme un serpent qu'on n'a pas su saisir, comme un charme qu'on applique de travers » (*Subhâṣita-Saṃgraha*).

La vacuité n'est donc pas le dernier mot de la spéculation mahayanique. Il faut et l'on peut aller au-delà. Quand il nie les deux extrêmes, le Mahâyâna n'entend pas d'abord nier ce qui est et ensuite, comme par surcroît, nier même ce qui n'est pas. C'est bien du même objet qu'on nie *en même temps* existence et non-existence. Inexistence des phénomènes, mais non pas absolue inexistence. L'affirmation de la *sûnyatâ* n'exclut pas l'affirmation de la réalité.

La réalité a reçu des noms divers. On l'appelle *tattva*, « le fait d'être ceci »; *dharmadhātu*, « la substance dharmique » ou *anāśravadhātu*, « la pure substance », ou même simplement *dharma*; *bhūtakoti*, « la pointe de l'être », c'est-à-dire la suprême réalité. L'appellation la plus usuelle est *tathatâ*, un mot abstrait formé de l'adjectif fictif *tatha*, « qui est ainsi »². La *tathatâ* est donc « le fait d'être ainsi »; c'est quelque chose comme la siccité, si l'on ose forger un pareil mot. Le Mahâyâna ne pouvait désigner la réalité innommable d'une manière plus incolore. Ce qu'il a entendu signifier par *tathatâ* devient suffisamment clair par certains synonymes qu'il lui arrive d'employer. La *Madhyamakavṛtti* dit qu'elle est l'immuabilité, *avikāritva*, l'éternelle permanence, *sadāivasthāyitā*. La réalité est ainsi; elle est toujours ainsi et non pas autrement; et c'est par là qu'elle diffère du phénomène qui est sans cesse autrement.

1) *Bhūvena*, *abhūvena*.

2) Un synonyme de *tathatâ* est *bhūtatathatâ*, « la réelle *tathatâ* ». Un adjectif *tatha* existe en pali. Son contraire *vitatha* est employé en sanscrit comme en pali.

On la confond aisément avec la *śūnyatā* : « Tathatā, tathatā, c'est une des appellations de la vacuité ». — « Qu'est-ce que la vacuité ? L'absence de nature propre. Qu'est-ce que l'absence de nature propre ? La tathatā ». Par rapport au monde phénoménal, dont elles nient également l'existence vacuité et réalité absolue coïncident tout à fait. Mais le mot de vacuité est négatif ; celui de tathatā est positif. Cela suffit pour leur donner une tout autre valeur religieuse. Parce que le premier est critique, le second constructif, « les Jina ont enseigné la *śūnyatā* comme le moyen d'échapper à toutes les hérésies ; mais ils ont déclaré incurables ceux qui professent l'hérésie de la vacuité » (*Madhyamaka-Kārikā*, XIII. 8).

Parler des caractères de la tathatā, c'est commettre un abus de langage : la tathatā n'a pas de caractère. Réalité unique, rien ne la distingue de quelque autre réalité. Partout semblable à elle-même, rien, en elle, qui se mette à part du reste par des signes particuliers.

Comme du brahman des Upaniṣad, on ne peut parler de la tathatā que d'une manière négative. Il est impossible d'affirmer d'elle quoi que ce soit, « être et non-être, ainsi et autrement, naissance et mort, diminution et croissance, purification et souillure ». Elle est « éteinte », et par conséquent étrangère à ces contrastes entre lesquels oscille sans cesse la vie contingente. En elle, toutes les oppositions trouvent leur harmonie : « Tel le nirvāṇa, tel le saṃsāra ; tel le saṃsāra, telle la souillure ; telle la souillure, telle la purification ». Elle est l'identité parfaite. Un de ses noms, c'est *samatā*, la similitude. Tout est même. Pas de moi, ni de non-moi. Si, dans mon état de souillure, je pose un moi, c'est moi qui gratuitement crée l'élément différentiel.

La tathatā est inconnaissance. On ne peut ni la saisir, ni la révéler. Elle est *nirvikalpa*, « sans idée ». Elle est en dehors de toute causalité. Elle n'est pas produite ; c'est un « inconfec-tionné », *asaṃskṛta*. Comme tout ce qui est *asaṃskṛta*, elle est en dehors du temps, *ākālīka*.

L'absolu abolit-il le relatif ? Oui et non. Oui, parce que

l'absolu abolit dans le relatif ce par quoi il est relatif. Non, parce qu'il laisse subsister en lui ce par quoi il *est*. Absolu et relatif sont l'un pour l'autre dans le même rapport que la vérité sensible et la vérité suprême. Si les deux vérités étaient radicalement différentes, on ne serait pas délivré du phénomène quand on serait arrivé à la vérité suprême ; et personne ne serait sauvé. Et si elles étaient une seule et même chose, il suffirait d'avoir la vérité enveloppée pour avoir la vérité nue ; et tout le monde serait sauvé. Non, elles sont entre elles comme les deux faces d'un même objet : l'une est perçue extérieurement par l'esprit emmagasinant les données des sens et raisonnant sur elles ; l'autre, intuitivement par l'esprit concentré sur lui-même. De même, l'absolu, *paramârtha*, n'est pas identique à l'imaginé, *parikalpita*, et au conditionné, *paratantra*, mais il n'en est pas totalement différent. Il leur est inhérent et constitue même toute leur réalité. Ce qui s'y ajoute, c'est l'esprit souillé qui le lui impute. La tathatâ est donc identique au *parinişpanna*.

Parce que la tathatâ s'est communiquée aux êtres, elle peut être connue en une certaine mesure. Mais alors que la connaissance discursive suppose la dualité du sujet et de l'objet, la connaissance de la réalité profonde est une intuition qui se produit par la suppression de toute dualité, *jñanam advayam* ; ou, mieux encore, sujet et objet y sont inséparables l'un de l'autre : « il y a prise de la réalité du moi et du non-moi ne faisant qu'un » (*M. Sûtrâ*. ad XI, 5).

La tathatâ, inhérente à tout ce qui existe, s'y trouve à des degrés de pureté infiniment divers. Elle se manifeste avec splendeur dans les bouddhas, dont elle est le « Corps-de-Loi ». La théorie des trois Corps est une intéressante illustration des doctrines ontologiques élaborées dans les écoles du Grand Véhicule.

§ 5. — LES TROIS CORPS (TRIKÂYA).

On sait que la christologie a été comme la cristallisation de l'idéal religieux conçu par la pensée chrétienne aux divers

moments de son développement. Nous pouvons observer des faits semblables à propos du Bouddha. Le premier des trois Joyaux a certainement dû à la dévotion d'abord, à la théologie ensuite, la plupart des traits essentiels qui ont successivement composé sa figure. Ses fidèles ont fait de lui le type de l'ascète, le type du bhikṣu, le type du guru, le type du législateur. On a enrichi sa personne et sa légende de toutes les excellences spirituelles, morales et physiques ; épithètes, titres, « signes », forces et savoirs, tout ce qui a progressivement transfiguré le Bouddha, est comme un miroir des aspirations de l'Église et de l'école. La théorie du Trikâya est aussi un essai d'incorporer dans ce personnage éminemment représentatif les résultats auxquels avait abouti finalement la spéculation ontologique. Phénomène, « ultramondain », réalité pure ; — imaginé, conditionné, achevé ; — Corps-de-Création, Corps-de-Jouissance, Corps-de-Loi ; il y a entre les trois triades une correspondance suffisamment exacte.

Les termes qui sont entrés dans le troisième de ces arrangements n'ont certainement pas été imaginés en vue de la théorie du Triple Corps. L'expression *dharmakâya*, en particulier, avait déjà fait son apparition dans un des discours du Dīgha-Nikâya ; mais il est facile de voir, à l'emploi qu'on en fait, qu'elle n'avait point encore acquis la valeur d'un mot technique. Il est probable aussi que *nirmâṇakâya* et *sambhogakâya* ont été courants dans quelques écoles anciennes, avant d'être utilisés par les théoriciens du Grand Véhicule. S'il en est bien ainsi, il ne faut pas trop s'étonner qu'ils soient moins adéquats qu'il ne conviendrait aux idées pour lesquelles ils vont maintenant servir d'exposants. En tout cas, pour comprendre ce que c'est que le Trikâya, il faut, non pas interroger l'étymologie des termes employés, mais les considérer directement, tels qu'en s'opposant les uns aux autres, ils se limitent et se définissent.

Dans la doctrine du monde phénoménal et apparent, de l'ultraphénoménal perceptible aux seuls yogin, de la réalité profonde connue intuitivement, le Mahâyâna a trouvé le moyen de concilier le Bouddha de l'antique légende, celui de la

foi, celui de la spéculation pure. Une activité terrestre racontée dans des écrits populaires, que leur antiquité rendait respectables ; — une excellence qui faisait du fondateur de l'église un être surhumain marqué de signes exceptionnels ; — l'affirmation de l'unité substantielle de tous les personnages parvenus à dignité de bouddha, ces antinomies trouvèrent leur solution dans un même dogme. Et non seulement on essaya de satisfaire ainsi aux besoins proprement religieux et aux postulats de la dialectique, mais on n'eut plus à s'arrêter à des objections comme celles que le roi Milinda oppose à Nâgasena et que ce docteur ne peut écarter que par des arguments plus ou moins sophistiques. La doctrine du Triple Corps a-t-elle franchi le seuil des écoles et fut-elle jamais un aliment pour la piété des fidèles qui attendaient de leur maître un secours efficace pour le salut ? Il est permis de le croire. Certaines inscriptions de Bodh Gayâ et d'autres documents nous autorisent à penser que la scolastique n'en a pas fait sa propriété exclusive et que la dévotion y a parfois aussi trouvé son compte.

Corps-de-Création, Corps-de-Jouissance, Corps-de-Loi, pour comprendre ces trois termes, nous devons nous demander d'abord ce qu'il faut entendre par *kâya*, le mot qu'on traduit communément par « corps ». Dans le langage des théologiens, *kâya* désigne fort souvent un assemblage de choses de même nature. Le *vedanâkâya*, le *phassakâya*, le *tanhâkâya* comprennent tout ce qu'on appelle sensation, contact, désir. Le *nâma-rûpa* est formé du *nâmakâya*, — les quatre agrégats autres que la matière, — et du *rûpakâya*, avec ses 28 subdivisions. De même, le *dharmakâya* est l'ensemble de tout ce qui peut être appelé un dharma. Si, par dharma, on entend parler spécialement de phénomènes religieux, d'idées et de lois religieuses, le *dharmakâya* embrassera tout ce qui dans un être est de l'ordre religieux. Tout homme possède à la fois un *nâmakâya* et un *rûpakâya* ; de même, un bouddha peut avoir les corps de jouissance, de création et de loi, sans que cela compromette nécessairement son unité de fait. Il n'en est donc pas du *Trikâya*, comme de la Trimûrti hindoue ou de la Trinité chrétienne. Que quelques

sectes aient enseigné que les trois corps constituaient des hypostases distinctes, la chose est certaine ; mais ce ne fut point la doctrine officielle.

Demandons-nous maintenant quels furent dans la figure et le caractère du Bouddha les traits les plus saillants, ceux que son nom devaient évoquer immédiatement dans l'esprit de ses disciples. Il ne peut y avoir d'hésitation sur la réponse à faire. C'était d'abord le Bouddha de la légende, celui de la Grande Renonciation et de la Bodhi, celui qui fit tourner la roue de la Loi et qui entra en son nirvâna près de la ville de Kusinagara. C'était ensuite ce même personnage, glorifié par le dogme et par le mythe, récoltant le fruit des infinies perfections qu'il avait déployées dans la longue série de ses existences. C'était, enfin, le docteur qui a révélé aux hommes, pour leur guérison et leur salut, la vérité éternelle, Bonté et charité, chez le premier ; majesté souveraine chez le second, omniscience chez le troisième. Il a suffi de totaliser ce qui, dans le Bouddha, caractérisait son activité parmi les hommes pour constituer son Corps-de-Création ; ce qui faisait de lui un être surhumain et transcendant, et l'on eut le Corps-de-Jouissance ; ce qui, étant religieux, est éternel et inconditionné, vainqueur du monde et du samsâra, et ce fut le Dharmakâya. Les trois corps sont, à l'origine tout au moins, trois faces d'un même personnage, trois fonctions ou rôles assumés par lui ¹, tout comme, par exemple, un Pasteur fut à la fois actif comme médecin, glorieux par les honneurs qui lui furent rendus, immortel par les vérités qu'il répandit.

Il y a pourtant, entre le Bouddha du Mahâyâna et un Pasteur, cette différence que si les multiples aspects de ce dernier peuvent être saisis par les mêmes hommes, il n'en est point ainsi du Bouddha : chacun de ses trois « corps » est perceptible par une catégorie spéciale d'individus. Nous avons dans cette limitation une application naturelle du principe : le semblable

1) Le bouddhisme tantrique, poussant encore plus loin l'analyse a augmenté le nombre des kâya. Tout pénétré d'érotisme religieux, il connaît un corps de volupté, *sukhukâya*.

connaît le semblable. Le Corps-de-Création seul pourra donc être connu des hommes ordinaires ; le Corps-de-Jouissance sera sensible aux bodhisattva ; le Corps-de-Loi — il vaudrait sans doute mieux dire le Corps-de-Vérité —, ne se révèle qu'à ceux qui ont acquis l'Illumination. Bien mieux, si l'on est un Yogâcâra, si l'on croit, par conséquent que les êtres et les choses n'existent que dans la conscience du sujet qui les connaît, on dira que le Nirmâṇakâya est le Bouddha tel qu'il se reflète dans la conscience des hommes ordinaires et des auditeurs ; que le Sambhogakâya est le Bouddha tel qu'il est conçu par les intelligences des bodhisattva ; que le Dharmakâya est le Bouddha tel qu'il se manifeste à l'intuition de ceux en qui se sont effacées les dernières traces de l'individualisation¹.

Corps-de-Création² : Le Bouddha apparaît dans toutes les régions du loka (*M. S. A.*), mais c'est au centre des « cinq Indes » qu'il est né et qu'il a son trône (Yun-chou). Ce corps, assemblage de matière, est l'instrument dont il se sert pour le bien des autres. Car immense est la compassion que le Bouddha y manifeste ; infinie, la variété des moyens qu'il emploie pour amener les hommes au salut (*M. S. A.*). Le nirmâṇakâya est éternel, car, dès qu'il a disparu, il réapparaît de nouveau (*M. S. A.*).

Corps-de-Jouissance : Le Bouddha se montre au milieu des assemblées des bodhisattva (*M. S. A.* ; Fa t'ien), pourvu des 32 signes principaux et des 80 signes secondaires (*Abhisam.*). Son trône s'élève au-delà des trois mondes (Yun-chou). C'est la manifestation ultraphénoménale, inconcevable, du Bienheureux qui récolte ainsi le fruit de ses innombrables bonnes ac-

1) Voir l'*Awakening of the Faith*, trad. Suzuki, p. 102, sq.

2) Pour la description comparée des trois Corps, nous utilisons des textes qui ont l'avantage de les préciser les uns par les autres. Ce sont : Mahâyâna-Sûtrâlamkāra (*M. S. A.*), IX, 59-66 ; XX-XXI, 61 ; — le chapitre de l'Abhisamayâlamkāra, publié et traduit par M. Masson-Oursel dans le *Journal Asiatique*, 1913, I, p. 22, sqq. ; — l'inscription de Yun-chou publiée et traduite par M. Chavannes dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1896, I, p. 7, sqq. ; — l'hymne au Triple corps de Fa t'ien, rétabli en sanscrit et traduit par M. Sylvain Lévi dans le même volume de la R. H. R.

tions (*id.*) ; il a ce corps pour son avantage personnel (*M. S. A.*). Cependant cette splendeur même est une prédication ininterrompue de la sublime et bonne Loi, et ce corps est un « assemblage de sons » (*Fa t'ien*). Il est éternel, parce qu'il est soustrait à toute cause de déchet (*M. S. A.*). Par lui « une mutuelle harmonie pénètre les fleuves et les montagnes » (*Yun-chou*).

Corps-de-Loi : Le Bouddha est invisible. Il est dégagé de la matière, et pourtant il pénètre toute chose de son éclat¹. Il est sans naissance et sans extinction; très mystérieux, il est affranchi des causes et des effets (*Yun-chou*). Ce corps n'existe pas et il n'est pas vrai qu'il n'existe pas (*Fa t'ien*). Il est le réservoir de la grande réalisation du salut pour soi et pour les autres (*id.*). L'*Abhisamayālamkāra* ne laisse place à aucun doute sur ce qu'il faut comprendre par ce mot de *dharmakāya*, car il y fait rentrer d'une manière générale tous les *dharma* parfaitement purs, et, plus précisément, les 37 facteurs de l'Illumination, les 4 « illimités », les 8 « Libérations », etc., bref, toutes les valeurs proprement religieuses.

Par son « assemblage de création », le Bouddha appartient au monde du phénomène. Il naît, vieillit et meurt; il est soumis à toutes les limitations et à toutes les souffrances de l'existence vulgaire. Mais il agit par l'enseignement et par ses vertus; il gagne les cœurs par sa compassion; il entraîne les esprits à la recherche de la vérité.

Par son « assemblage de jouissance », il est ultraphénoménal. Il a les 32 signes du Grand Homme, et son corps, exempt de souillure, éblouissant de splendeur, est par lui-même une prédication incessante.

L'« assemblage de Loi » n'est pas seulement le corps spirituel de tout bouddha; il est directement un des noms de la vérité absolue. « La nature-de-bouddha... libre de toute contingence, pareille à l'espace, appelée Corps-de-Loi est dite la réalité suprême » (*B. C. A. p.*, p. 421). La nature-de-bouddha,

1) Voir l'inscription de la pagode de Śrey Santhor, traduite par M. Senart, *Rev. Arch.* 1883. I, p. 187).

buddhatva, est un nom du dharmadhātu, et par conséquent aussi de la tathatā.

Synonyme de tathatā et désignant le substrat universel, le tréfonds où la réalité pure, l'ultramonde, le phénomène trouvent leur unité substantielle, le Dharmakāya ne pouvait plus sans inconvénient nommer en même temps ce qui, dans le Bouddha, appartient spécifiquement à la tathatā. Comme tel, il a été remplacé par l'expression de Svābhāvikakāya, « le Corps essentiel » des bouddhas. Dès lors, Svābhāvikakāya, Sāmbhogikakāya, Nairmāṇikakāya, n'ont plus été que des fonctions ou des manières d'être, *vṛtti* du Dharmakāya et de la tathatā. Celle-ci se manifeste intégralement dans le Corps essentiel. Elle est pleine de splendeur dans le Sāmbhogikakāya, qui est regardé comme une émanation, *syandana*, du dharmadhātu. Quant au Nairmāṇikakāya, il désigne maintenant l'ensemble des créatures individualisées et vivant dans le monde contingent.

§ 6. — MAHAYANA ET VEDANTA.

Du phénoménisme primitif sont sorties par un processus qui, psychologiquement, n'a rien que de naturel, les solutions réaliste, idéaliste et nihiliste. « Les dharma sont réellement. » « Ils sont en fonction de l'intellect. » « Ils sont vides. » Telles furent respectivement les thèses des Sarvāstivādin, des Yogācāra et des Mādhyamika.

Au dire des Yogācāra et des Mādhyamika, il y a lieu d'admettre, par delà le phénomène, l'existence absolue et parfaite, un contenant sans contenu, disent les premiers; une réalité sans détermination, ni qualité d'aucune sorte, enseignent les Mādhyamika. Les uns et les autres non seulement tournaient le dos à l'agnosticisme du fondateur de l'Église, mais encore s'inscrivaient en faux contre la pensée qui avait inspiré toute la doctrine primitive, à savoir la négation d'une substance permanente, support universel ou individuel des phénomènes physiques et psychiques.

Affirmer l'Être un et sans différenciation, c'est au contraire

faire adhésion au dogme fondamental du Vedânta. Est-ce par un mouvement autonome de la pensée philosophique que le Mahâyâna finit par aboutir si près de Śankara? Les docteurs du bouddhisme ont-ils subi l'influence des écoles issues des anciennes Upaniṣad? Comment répondre à ces questions aussi longtemps qu'on ne saura pas comment les doctrines se sont enchaînées au sein d'une même école, quels contacts littéraires ou sociaux il y eut entre les différents groupes religieux et philosophiques, quelle est, enfin, la chronologie absolue et relative des doctrines et des écrits? Les remarques qui suivent n'ont pas la prétention d'anticiper, fût-ce à titre d'hypothèse, les solutions de l'avenir. Il s'agit simplement d'établir sur quelques points importants, la ressemblance du Mahâyâna et du Vedânta.

Nous ne nous arrêtons pas à l'appareil des comparaisons et des arguments analogiques. Dans bien des cas, images et preuves ont pu être considérées comme un patrimoine commun. Toutes les écoles ont puisé sans scrupule dans ce trésor traditionnel. L'accord est plus instructif quand il porte sur les doctrines mêmes.

Brahman et tathatâ. Les anciennes Upaniṣad et le monisme de Śankara posent l'Être un et absolu et l'appellent brahman. Le Mahâyâna conçoit aussi une réalité universelle, parfaitement pure, qu'il nomme tathatâ. Brahman et tathatâ sont immanents dans toute existence. Le brahman s'individualise par l'intervention de la mâyâ; son individualisation se manifeste dans le monde du phénomène par le saṃsâra. Pourquoi ce processus? On répond à cette question par une fin de non-recevoir : le processus n'a pas eu de commencement. Mais bien qu'il n'ait pas commencé, il est possible d'y mettre fin. — Communiquée aux individus, la tathatâ cesse d'être pure. Ou plutôt l'esprit des hommes vicié par le désir, la haine et l'erreur, est un miroir sale qui reflète en la souillant l'image de la réalité. Si l'on demande comment ces causes de souillure ont pris naissance, on répond qu'elles ne sont pas nées, qu'elles existent de toute éternité, qu'il dépend de l'homme de les faire disparaître. Des

doctrines aussi pareilles ont-elles pu se former d'une manière indépendante? Ajoutons que la conception d'un brahman dont tout sort et où tout rentre, est dans la logique du système védantique. Au contraire, une école qui connaît seulement l'individuel et le momentané et qui nie l'existence réelle de ce qui est individuel et momentané, devait aboutir au vide absolu et s'y tenir ¹.

Hiraṇyagarbha et Tathāgatagarbha. En se purifiant, les individus purifient la tathatā qui est en eux. Ils développent ainsi les divers éléments religieux qui constituent dans leur ensemble le dharmakāya et font partie intégrante de la nature-de-bouddha. Tout individu est un bouddha en germe. Que quelques docteurs en soient venus à considérer comme une entité réelle et substantielle ce qui se trouve dans les bodhisattva de « tathagatique » en puissance, et à faire du Tathāgatagarbha une forme de l'être intermédiaire entre l'être absolu et l'individu, on ne peut s'empêcher de croire que c'est à l'imitation des écoles védantiques pour lesquels la totalité des corps subtils est une substance qu'elles appellent Hiraṇyagarbha. S'il en est ainsi, les docteurs du Mahāyāna ont, par contagion, accepté une doctrine incompatible avec les principes de leur système. Pour une semblable hypostase, le Vedānta avait une place, mais non pas le bouddhisme.

Les deux vérités. De toutes les coïncidences, la plus remar-

1) La tathatā est quelquefois appelée *bhūtatathatā*. Si *bhūta* signifie « vrai » comme dans un passage cité par le *Sikṣāsamuccaya* : Ceci est le dharma, ceci est le vinaya, vraie (*bhūtam*) est cette parole du Bouddha », il ne fait que doubler l'autre élément du composé qui exprime déjà l'idée de vérité (cf. *tathya* et *vitatha*). S'il a le sens d'individu, être réalisé, (comme dans un autre composé synonyme de tathatā, *bhūtukopi*, « la pointe du devenu, » la réalité suprême) il faut reconnaître qu'il était mal qualifié à déterminer tathatā, l'être sans devenir. Mais s'il a été fait sur le modèle de *bhūtatman*, — et vraiment la ressemblance est grande entre la tathatā, unité fondamentale des êtres différenciés et l'ātman, le principe d'identité d'un univers et d'individus indéfiniment changeants, — le mot s'explique aisément. Or *bhūtatman* est un nom de l'âme universelle que les parties théosophiques du Mahābhārata emploient volontiers.

quable est celle qui concerne la théorie des deux vérités. Le Vedânta reconnaît deux ordres de connaissances, le savoir pratique, qui est provisoire et relatif; le savoir intuitif, qui est définitif et absolu. Le Mahâyâna distingue de même une vérité enveloppée qui a pour objets les phénomènes; une vérité suprême qui porte sur la chose en soi. De plus, si Śankara sut se débarrasser des thèses et des textes qui le gênaient en les faisant rentrer dans la science inférieure, les docteurs du Grand Véhicule ont recouru au même expédient pour se libérer d'enseignements qu'ils considéraient comme caducs. Ici aussi, le terme employé semble faire pencher la balance en faveur du Vedânta. Il est naturel que les maîtres de cette école aient pu parler de deux ordres de *vérités*; on a quelque peine à croire que le Mahâyâna ait spontanément introduit le terme de *dvaya-satya*, puisque pour lui tout ce qui n'est pas vraiment vrai est entaché d'erreur.

Ce que nous savons de la chronologie nous défend d'être affirmatif en ce qui concerne la paternité de ces importantes doctrines. Mais une chose est certaine, c'est qu'un moment vint où la pensée bouddhique n'était plus très éloignée de la spéculation brahmanique orthodoxe. Un semblable travail de rapprochement s'est effectué aussi dans la manière dont on a compris l'influence de l'œuvre de religion sur les âmes et pour le salut. Cette assimilation graduelle du bouddhisme et du brahmanisme hindouisant explique la lente consommation de l'institution fondée par le Bouddha.

Paul OLTRAMARE

QUESTIONS D'ARCHÉOLOGIE RELIGIEUSE ET SYMBOLIQUE

X

LES PROTOTYPES DE QUELQUES MOTIFS ORNEMENTAUX DANS L'ART BARBARE

On a exposé ailleurs¹ que plusieurs motifs ornementaux usités par l'art chrétien du haut moyen-âge en pays jadis celtiques, en particulier pour l'ornementation des plaques et des agrafes de ceinturons, ont une origine païenne de sens cosmique; que, par l'intermédiaire de l'art gallo-romain², ils continuent les vieux symboles des âges du

1) *Le Soleil dans les armoiries de Genève*, Revue de l'hist. des religions, 1915, II, p. 1 sq. Je renvoie à cet article dont ces quelques pages sont un complément.

2) On trouvera dans l'article précédemment mentionné bien des exemples de cette survivance, dans la décoration romaine de nos contrées, des vieux symboles cosmiques des âges du bronze et du fer, croix, disque crucifère, rouelle, signe en S, signe en C (cf. encore orfèverie romaine du IV^e siècle, de Lunnern, canton de Zurich, *Mittheil. Antiquar. Gesell. Zurich*, III, 1846-7, p. 126 sq.), svastika (vaisselle en argent romaine de Wettingen, Argovie, avec svastika au centre d'une coupe, *ibid.*, XV, 1864, pl. XIV. 5 a, p. 158); disque à rosace (fronton d'une stèle funéraire du Valais, *Indicateur d'antiquités suisses*, 1856 p. 11, fig.; petit autel domestique de Nyon, orné de la même rosace dans le disque, qu'on a rapprochée avec raison de la roue cosmique du Jupiter gallo-romain, *Indicateur d'antiquités suisses*, VII, 1892-5, p. 299, pl. XXIII, 5). Un Silène en bronze, servant de peson de balance, trouvé à Edliswyl, canton de Saint-Gall, montre sur sa poitrine velue des poils disposés en un disque fulgurant (*Mittheil. Antiquar. Gesell. Zurich*, XV, 1854, pl. III, 4 a, p. 156; Vulliét, *La Suisse à travers les âges*, p. 59, fig. 141), qui apparaît aussi sur l'épaule d'une panthère servant de manche de couteau, d'Alstetten (*ibid.*, XV, 1864, pl. IV, 29, p. 157.) Il serait facile de citer d'autres exemples.

*

bronze et du fer. Les uns, devenus exclusivement décoratifs, ont été vidés par le temps de leur signification première; d'autres ont gardé une obscure vertu prophylactique; d'autres encore, quand leur apparence s'y prêtait, se sont adaptés aux croyances chrétiennes, tout en conservant pour les adeptes des anciennes religions leur sens primitif. On veut dans ces quelques pages signaler comment tels motifs, qui semblent être entièrement chrétiens, sont en même temps susceptibles d'une interprétation païenne.



Daniel dans la fosse aux lions.

Daniel entouré de deux fauves qui lui lèchent les pieds (fig. 1) : c'est là un sujet extrêmement fréquent sur les plaques

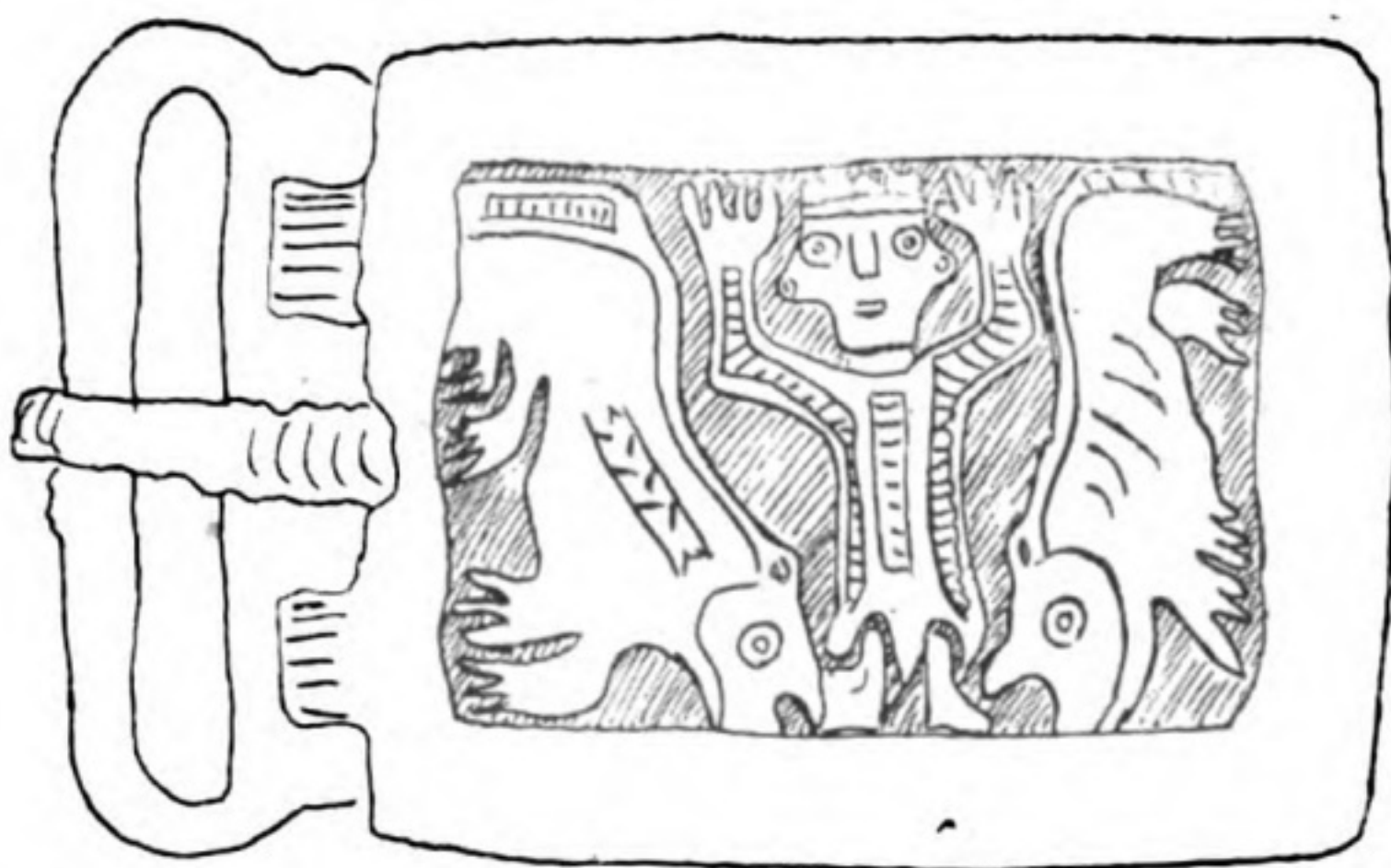


Fig. 1. — Daniel dans la fosse aux lions (Besson, *L'art barbare*, pl. XV, 2)

de ceinturons du christianisme primitif en pays burgonde, et dont le sens ne saurait prêter au doute, puisque souvent l'inscription du nom de Daniel commente les figures¹. Pourquoi ce cycle a-t-il été préféré à tous les autres? « Daniel, respecté par les bêtes fauves, devait apparaître

1) Besson, *L'art barbare dans l'ancien diocèse de Lausanne*, 1909, p. 88 sq. Le cycle de Daniel; inscriptions, p. 99.

comme le type idéal de l'homme qui a eu de la chance, ou pour parler chrétiennement, de l'homme protégé par Dieu »; de plus, un autre motif, celui des monstres affrontés, que l'on croit d'origine orientale ou nordique, et qui était très aimé, a pu déterminer les artistes à adopter le thème chrétien de Daniel qui lui ressemblait¹. Ces raisons, toutefois, ne paraissent pas suffisantes. Si le thème de Daniel entre les lions a eu une pareille popularité parmi les habitants de nos contrées, que le christianisme venait de conquérir, n'est-ce pas que ceux-ci retrouvaient en lui, sous des apparences chrétiennes, tous les éléments de leur antique religion cosmique, et qu'ils pouvaient l'interpréter indifféremment dans un sens païen ou chrétien²?

On ne saurait oublier que le christianisme triomphant n'a pas immédiatement supprimé les vieilles croyances, dont beaucoup au contraire se sont maintenues obstinément jusqu'à une date fort avancée³. En 515, à l'époque où les ouvriers répétaient les images de Daniel et des lions, Avitus ne consacrait-il pas à Annemasse un temple païen qui venait d'être transformé en basilique⁴? L'ornementation barbare n'a souvent de chrétien que le nom. Ces plaques de ceinturons avaient, pour leurs possesseurs, une valeur talismanique⁵; on continuait ainsi, à des siècles de distance, l'usage des populations du bronze et du fer, qui aimaient à graver et à ciseler sur leurs armes et sur leurs ceinturons, les sym-

1) *Ibid.*, p. 89-90.

2) Le christianisme naissant, a trouvé, on le sait, une aide précieuse dans cette double interprétation dont étaient susceptibles bien des motifs antiques, tels que la croix (solaire ou chrétienne).

3) Besson, *op. l.*, p. 83.

4) Delisle, *Mém. Société d'Hist. et d'Arch. de Genève*, XV, 1865, p. 265 sq.; Rilliet de Candolle, *ibid.*, XVI, 1867, p. 1 sq.; Galiffe, *Genève historique et archéologique*, supplément, p. 31 note 1; Besson, *Indicateur d'Histoire suisse*, IX. 1902-5, p. 292 sq.; on situe généralement ce temple païen à Annemasse, bien que d'autres aient songé à l'église de Saint-Victor de Genève.

5) Le Blant; cf. *Mittheil. Antiquar. Gesell. Zurich*, XXIV, 1895, p. 28; Besson, *op. l.*, p. 83.

boles qui les protégeaient des mauvaises influences¹. Les formules magiques reversibles accompagnent parfois Daniel²; et les souhaits de bonheur, « *utere felix, vivas Deo* »³, sont aussi d'origine païenne⁴. Rien ne s'oppose donc à ce que l'on cherche dans le thème de Daniel l'adaptation chrétienne d'éléments païens.

..

A l'époque de la Tène I, une agrafe de Weisskirchen montre déjà une tête humaine dont les symboles en S placés dans la chevelure précisent le sens cosmique, et qui est accostée de deux lions ailés⁵.



Fig. 2. — Bronzes romains de Sierre (Valais). (S. Reinach, *Répert. de la stat.*, II, 461, 2; 177, 4).

Une série d'appliques en bronze gallo-romaines, trouvées à Sierre, en Valais⁶, faisaient partie d'un même ensemble,

1) *Revue hist. des religions*, 1915, p. 94.

2) Besson, *op. l.*, p. 81; sur cette réversibilité magique, *Revue des études grecques*, 1914, p. 64.

3) Besson, *op. l.*, p. 95 sq.

4) Perdrizet, *Revue des ét. grecques*, 1914, p. 266 sq. *ΥΓΙΑ, ΖΩΗ, ΧΑΡΑ*.

5) Déchelette, *Manuel d'archéol.*, II, p. 1238, fig. 525, 4.

6) En dernier lieu, *Indicateur d'Antiquités suisses*, 1909, p. 220 sq. A cet ensemble appartenaient encore d'autres fragments moins importants.

et décoraient peut-être une fontaine (fig. 2). Sol¹, une main à la hanche, l'autre levée vers sa couronne radiée et faisant le geste de la bénédiction, surmonte le globe du monde; Aphrodite Ourania, les pieds sur le globe, de la main gauche cache son sexe, de l'autre touche son collier. Deux appliques montrent un enfant nu assis sur un lion qui, dans l'une, pose la patte sur une tête de taureau. dans l'autre, sur une tête de cerf. Deux clefs de fontaine sont ornées, l'une d'un lion qui s'apprête à engloutir un être humain nu couché sous lui, l'autre, d'une panthère dévorant une tête de bélier que soutient le même personnage nu étendu sous le corps de l'animal. Le sens cosmique de Sol et d'Aphrodite Ourania est évident; c'est également celui des autres motifs qui viennent d'être signalés.

*
* *

Le groupe de l'enfant, tenant parfois en main le fouet solaire, monté sur le lion², qui marche souvent sur des ossements ou piétine un cadavre humain³, est connu par des amulettes antiques⁴. C'est Horus, ou Eros, assis sur le lion solaire dont la tête peut être radiée, ou qui est entouré du

1) Sol a été vénéré à l'époque romaine dans le bassin du Léman, ainsi que d'autres divinités cosmiques. Cf. en particulier l'inscription de Vidy, près de Lausanne : *Soli genio lunae sacrum*... Morel, *Mémoire sur les associations de citoyens romains et sur les curatores civium romanorum conventus helvetici*, *Mém. Documents Soc. Histoire de la Suisse romande*, XXXIV, 1879, p. 181 sq. ; Gruaz, *L'archéologie romaine dans le territoire de Vidy et de ses environs*, *Revue hist. vaudoise*, août 1914, p. 232.

2) Cf. l'explication, *Indicateur d'antiquités suisses*, 1909, p. 291 sq. ; en rapprocher des reliefs de sarcophages, S. Reinach, *Répert. de reliefs*, III, p. 156, 2; 348, 1.

3) Ces amulettes réunissent les deux motifs séparés des bronzes de Sierre, le lion monté par l'enfant, posant la patte sur une tête d'animal, et le lion dévorant un humain ou une tête animale soutenue par un humain.

4) Delatte, *Études sur la magie grecque*, III, Amulettes mithriaques, *Musée Belge*, n° 46, 1914, p. 43 sq. Horus,

croissant et des étoiles. L'enfant cède aussi la place à un cynocéphale portant sur la tête le disque solaire.



Fig. 3. — Détail de la croix d'Engelberg (xii^e s.).

Ce motif survit au moyen âge, où le soleil, le feu, est symbolisé sous l'aspect d'un jeune homme assis sur un lion,



Fig. 4. — Motif de la cathédrale de Zurich.

tenant d'une main la torche, de l'autre un soleil rayonnant (fig. 3)¹.

1) *Indicateur d'antiquités suisses*, 1909, p. 293. Croix romane d'Engelberg (xii^e siècle), *ibid.*, 1879, pl. XXV, p. 929 sq. En rapprocher la médaille commémorative du premier jubilé de la Réformation, 1635, montrant une figure allégorique de femme, qui tient dans ses mains les armoiries de la ville de Genève, soit dans la gauche l'écu avec la clef et l'aigle, et dans la droite un

La fauve androphage, sujet symbolique qui a eu dans l'antiquité une grande vogue¹, orne les deux clefs romaines de Sierre et s'est maintenu lui aussi au moyen âge². Voici, à

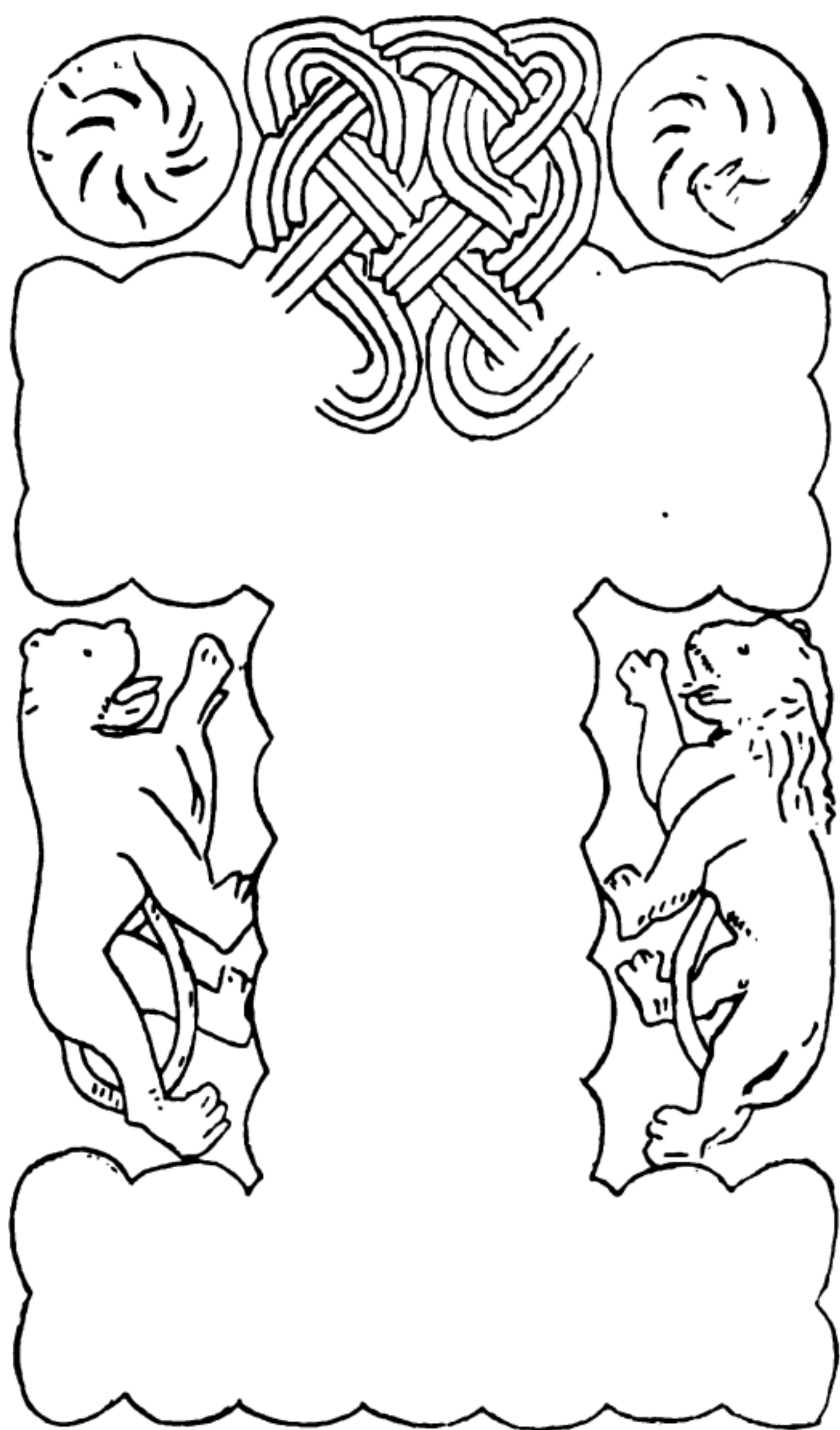


Fig. 5. — Motif de la cathédrale de Coire.

la cathédrale de Zurich³ (fig. 4), deux lions opposés par leur

soleil rayonnant, *Bull. Institut national genevois*, XIII, 1915, Reber, Remarques sur l'ancien culte du soleil, p. 18-9, fig. 6 du tirage à part.

1) Sur ce motif, cf. en dernier lieu, *Eros au masque de Silène*. *Rev. arch.*, 1916, I, p. 89 sq.

2) On a souvent signalé cette survivance. Ex. cathédrale de Coire, *Mittheil. Antiquar. Gesell. Zurich*, XI, 1856-7, pl. V ; de Zurich, *ibid.*, II, 1844, pl. IV, 1.

3) *Ibid.*, II, 1844, pl. IV, 5.

arrière-train, tenant étendu sous leurs pattes l'homme qu'ils vont dévorer ; sur la croupe de chacun d'eux est posé un disque renfermant une rosace. Or le sens antique de la rosace, dérivée de la roue solaire, est bien connu¹ ; si le groupe de Zurich n'avait plus, à l'époque où il fut sculpté, qu'une valeur décorative, il faut cependant reconnaître en lui la survivance du thème déjà signalé, celui du lion solaire, qui

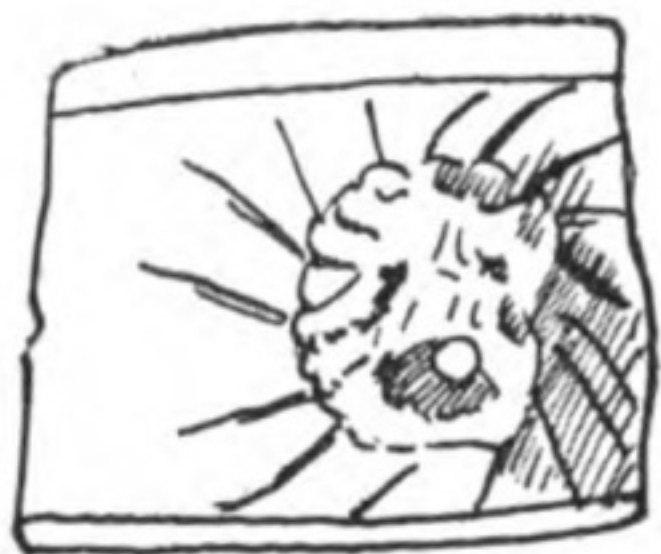


Fig. 6. — Lion radié (Marteaux-Leroux, *Boutae*, p. 242, fig. 1).

terrasse un être humain et que surmonte ici, non plus Horus ou quelque autre personnage portant sur sa tête le disque lumineux, mais un équivalent aniconique, la rosace solaire. On remarquera encore, à la cathédrale de Coire², un sujet voisin (fig. 5) : contre le pied d'une croix formée des entrelacs familiers à l'art

du haut moyen-âge, se dressent deux lions, alors que deux disques rayonnants en surmontent les bras.

La tête radiée du lion solaire est fréquente dans la décoration gallo-romaine³, où elle constitue parfois le goulot des récipients (fig. 6)⁴, suivant la même antithèse qui, dans les arts égyptien et grec, faisait choisir ce symbole igné pour servir de conduit à l'eau.

*
* *

Rappelons maintenant que, dans l'ensemble gallo-romain de Sierre, ces lions dévoreurs d'hommes et d'animaux, et chevauchés par un jeune garçon, dont on a déter-

1) *Rev. hist. des religions*, 1915, p. 67.

2) *Mittheil. Antiquar. Gesell. Zurich*, XI, pl. IX.

3) *Indicateur d'antiquités suisses*, 1892, n° 1, pl. I-II, fig. A ; 1895, n° 2, pl. XXXV, 4.

4) Des Fins d'Annecy, Marteaux-Leroux, *Boutae*, p. 242, fig. 1 ; de Nyon, *Indicateur d'antiquités suisses*, 1872, p. 381, n° 13, fig. 9.

miné le sens solaire, accompagnent Sol lui-même, qui lève la main droite à sa tête radiée, suivant le geste traditionnel de cette divinité¹. Regardons ensuite le thème chrétien de l'art barbare; il fournit les deux mêmes éléments : les lions, qui, au lieu de dévorer leur victime, lui lèchent les pieds, et Daniel, levant lui aussi les bras au ciel.

Que Daniel ait pu être confondu avec Sol, rien d'étonnant à cela. Le type de Sol s'est, en effet, maintenu dans l'art barbare. Sur des agrafes de ceinturons², un personnage grossièrement figuré répète les deux gestes caractéristiques du Sol gallo-romain : il appuie une main sur la hanche, et lève l'autre au ciel (fig. 7). Pour que le sens ne puisse prêter au doute, des pieds et des mains détachés, et une nuée de disques ponctués, tous symboles solaires, entourent la divinité³. De même que les lions solaires sont devenus chrétiens, le geste antique de Sol se confond avec celui de l'orant.



Fig. 7. — Agrafe de l'Hérault (Barrière-Flavy, *Les arts industriels chez les peuples barbares de la Gaule*, III, pl. 26, 4.).

1) *Indicateur d'antiquités suisses*, 1909, p. 290-1.

2) Agrafe de l'Hérault; agrafe de Lourdes au Musée de Genève, *Rev. hist. des religions*, 1915, p. 15-6, fig. 7.

3) Sur la signification du pied isolé, cf. plus bas, p. 196.

*
*
*

Cette parenté du dit Daniel avec Sol se trahit par d'autres détails. Le prophète, bras levés, peut être représenté isolément¹. S'il est enfermé dans un disque², celui-ci n'est-il qu'un médaillon décoratif? N'est-il pas plutôt le disque solaire dans lequel est inscrit le soleil anthropomorphe, avec à droite et à gauche les deux signes en S³ de sens connu⁴, alors qu'autour du disque, des croix, des rouelles, des cornes, précisent ce sens⁵? Sur une agrafe de Sion, au Musée de Lausanne, le même personnage, dont les mains sont transformées en croix auxquelles pendent des globes, se tient sous une grosse rosace fulgurante⁶. Il peut porter sur sa poitrine la croix que l'on sait être indifféremment païenne et chrétienne⁷, et même le disque radié⁸. Dans toutes ces représentations, qui pouvaient avoir aux yeux des adeptes de la nouvelle religion un sens chrétien, nous reconnaissons l'image anthropomorphe de Sol.

Cette image, on la répète plusieurs fois : deux fois, et ce peuvent être Daniel et Habacuc ; trois fois, et ce seraient les jeunes gens dans la fournaise⁹. Mais n'est-il pas curieux que ces trois êtres levant les bras au ciel, identiques et placés côte à côte, portent sur leur vêtement des disques ponctués, dont trois sont disposés en triangle¹⁰? Est-ce détail fortuit ou intentionnel? Dans ce dernier cas, ne serait-ce pas l'équivalent aniconique des trois humains? On sait en

1) Besson, *op. l.*, pl. XVII.

2) *Ibid.*, pl. XVI, 1, p. 100 ; *Rev. hist. des religions*, 1915, p. 15-6, fig. 7.

3) Besson, *op. l.*, pl. XVI, 1, p. 100.

4) Sur ce sens du signe en S, *Rev. hist. des religions*, 1915, p. 58.

5) Sur les sens de ces divers signes, très nombreux dans l'ornementation barbare, *ibid.*, p. 55 sq.

6) *Ibid.*, p. 15-6, fig. 7, 3.

7) Besson, *op. l.*, p. 100, agrafe du Crêt de Saugy ; sur la prophylaxie de la croix, d'abord solaire, puis chrétienne, placée sur la poitrine, *Rev. hist. de religions*, 1915, p. 94-6.

8) *Ibid.*, p. 96, fig. 37, 1, agrafe de la Balme, Musée de Genève.

9) Besson, *op. l.*, p. 103.

10) *Ibid.*, pl. XVII, 1.

effet que les trois disques disposés sur une ligne droite, ou en triangle, sont les trois disques solaires, plus précisément les trois moments de la course du soleil ¹.

L'art celtique donne fréquemment à ses divinités ce geste des deux bras levés au ciel; le vase de Gundestrup², le relief gallo-romain d'Arlon³, les moules de la Guerche, dont l'authenticité est, il est vrai, contestée⁴, en fournissent des exemples; et, n'est-ce pas ainsi, au dire de Tacite, que priaient les druides : « *preces diras manibus sublati ad cælum fundentes* » ⁵. En certains cas, ce geste a assurément un sens solaire : dans le Livre des Morts, le dieu acéphale tient le globe du soleil avec les bras levés au-dessus de lui ⁶; le dieu à la roue de Nérès, qui tient dans la main droite une roue, appuie la gauche sur la tête d'un petit personnage qui lève les bras ⁷.

*
* *

Encore un détail. Les lions léchaient les pieds de Daniel,

1) Je renvoie pour cette démonstration à mon article, *Les trois points solaires*, Revue des études grecques, 1916. Voici encore quelques exemples de provenance suisse : Époque romaine : peigne en bronze, orné de disques ponctués, dont trois sur une ligne, *Mittheil. Antiquar. Gesell. Zurich*, XV, 1864, p. 156, pl. III, 13; croissant de Vilters, près de Ragatz, avec trois disques en triangle, *ibid.*, pl. III, 18, p. 156; deux poids en terre cuite, de Baugy, l'un avec trois disques radiés sur une ligne, l'autre avec les mêmes disques en triangle, *Indicateur d'antiquités suisses*, 1877, p. 766, pl. XV, 9; pierre encadrée dans une fenêtre romane, église de S. Pancrazio, Brissago, avec rosace centrale et deux disques latéraux plus petits, *ibid.*, 1891, p. 466, fig. — Art barbare : peigne triangulaire du cimetière de Kaiser-Augst, avec trois disques en triangle, *ibid.*, XII, 1910, p. 30, fig.; cf. encore ornement de chaîne, *ibid.*, IV, 1880-3, pl. IX, 10.

2) *Rev. des ét. anciennes*, X, 1908, pl. VI (noter que le dieu tient dans sa main levée le disque solaire); VII, VIII, 2.

3) *Ibid.*, 1911, p. 397-8.

4) *Ibid.*, 1911, p. 337-8, fig.; 465; 1915, p. 158-9, note 1.

5) *Annales*, XIV, 30; cf. *Rev. des ét. anciennes*, 1911, p. 348-9.

6) Jéquier, *Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*, p. 5, fig.; Deonna, *Études d'arch. et d'art*, 1914, p. 19, fig. 3; Delatte, *Bulletin de correspondance hellénique*, 1914, XXXVIII, Αχέραιος Θέος.

7) *Bull. Soc. Nat. Antiquaires de France*, 1915, p. 102-4, fig.

« ejus pedes lengebant », disent les inscriptions¹. Mais le païen pouvait se rappeler que la divinité solaire, dont Daniel avait revêtu l'antique apparence, était jadis aussi symbolisée par une partie de son corps, par le pied². On a déjà cité l'agrafe barbare où Sol, dans son attitude caractéristique, est



Fig. 8. — Agrafe barbare du cimetière de la Balme (Haute-Savoie).

entourés de mains³ et de pieds détachés. Voici encore, sur une plaque de ceinturon, au type de Daniel et Habacuc, que désignent une inscription, un personnage aux bras levés, ayant à ses côtés deux sandales⁴ (fig. 8). De telles figurations se rattachent au très ancien culte du pied solaire, qui a laissé des traces en maintes contrées où a fleuri plus tard l'art barbare⁵.

1) Besson, *op. l.*, p. 96.

2) Cf. le récent mémoire de M. M. Baudouin, *Les sculptures et gravures de pieds humains sur rochers*, Comptes-rendus de l'Association française pour

l'avancement des sciences, Tunis, 1913, mémoire hors volume, 1914; et mon compte-rendu de ce travail, dans *Revue hist. des religions*, LXXI, 1915, p. 152 sq., où l'on trouvera de nombreux détails sur le culte du pied divin.

3) La main est aussi le symbole du soleil, cf. mon compte-rendu du mémoire de M. Baudouin.

4) *Mém. Soc. d'Hist. et d'Arch. de Genève*, XI, 1859, p. 100, 89, pl. II, 2.

5) Signalons quelques monuments à empreintes de pieds de la Suisse romande et de la Savoie: rocher de Lans-le-Villard (Savoie), Schenk, *La Suisse préhistorique*, 1912, p. 399; pierre Passa-Diable, près de Reignier (Haute-Savoie), conservant les empreintes des sabots de la mule diabolique, et de la griffe du diable; quelques cavités artificielles ressemblent en effet à des pieds humains, *Indicateur d'antiquités suisses*, 1867, p. 34 sq., pl. III; pierre à Roland, près de Burtigny, canton de Vaud, avec l'empreinte de pieds humains et de sabots d'équidés, *Mém. Soc. Hist. de la Suisse romande*, XV, 1868, p. 377; Schenk, *op. l.*, 413; pierre de Grimentz, Valais, Reber, *Compte-rendu Congrès international d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques*, Genève, 1914, II, p. 73, fig. 8.



En résumé, le thème de Daniel dans la fosse aux lions est susceptible d'une interprétation païenne se rattachant au culte solaire, dont les souvenirs, on ne saurait le nier, furent si vivaces en pays celtiques. Le geste de Daniel est semblable à celui de Sol, ses pieds que lèchent les lions peuvent être ceux du soleil, et les lions eux-mêmes rappellent le symbole igné. Peut-être que, parmi les possesseurs de ces plaques ornementées, quelques-uns, attachés aux vieilles croyances, continuaient à vénérer l'astre lumineux déguisé en prophète chrétien.



Le cheval solaire et le cycle des monstres affrontés.

On voit souvent aussi apparaître un animal fantastique qui peut être seul¹, ou, affronté à un de ses congénères², en est séparé par un être humain³, un vase⁴, une croix⁵. On a voulu reconnaître en lui un griffon⁶, et il se peut qu'il en soit ainsi en certains cas. Mais en d'autres, on ne saurait nier qu'il s'agit d'un cheval⁷, lequel, si les appendices peu visibles qu'on signale parfois sont des ailes⁸, serait le cheval ailé. Si l'équidé revêt parfois des apparences étranges, elles proviennent uniquement de la maladresse de l'ouvrier, qui donne aussi aux lions de Daniel l'aspect d'ours, animaux qu'il connaissait assurément mieux. Sans doute il n'y a rien d'étonnant à rencontrer dans ce décor le griffon oriental

1) Besson, *op. l.*, pl. XII, 3, 4.

2) *Ibid.*, pl. XIV, 1.

3) *Ibid.*, pl. XI, 3, 4.

4) *Ibid.*, p. 71, pl. XII, 1.

5) *Ibid.*, p. 77, fig. 34. — Le processus évolutif suivant lequel l'homme encadré par les monstres affrontés aurait été progressivement remplacé par un vase, une croix, avant que ces éléments n'aient été employés seuls, est, M. Besson le reconnaît lui-même, plus logique que chronologie, *ibid.*, p. 75, 88.

6) *Ibid.*, p. 64 sq. Le cycle des monstres affrontés.

7) *Ibid.*, p. 71, 76.

8) *Ibid.*, p. 75, 77.

dont on a essayé de suivre les migrations ; mais il est plus naturel encore d'y voir le cheval, survivant chrétien de l'antique cheval solaire, dont le rôle a été considérable dans la religion de l'âge du fer¹. On sait que ce cheval divin, et celui qui le montait, ont laissé leurs empreintes sur mainte pierre². On les voit sur la pierre déjà citée de Passa-Diable, près de Reignier ; sur la « pierre au cheval », entre Evire, Groisy et Menthonnex, en Haute-Savoie ; suivant une légende, un cheval ailé se serait élancé du haut du Salève, près de Genève, y aurait marqué l'empreinte de ses sabots, et d'un bond aurait atteint le Grand Bornand³. Le cheval céleste revêt aussi sa forme entière⁴, que l'on peut suivre à travers les arts celtique⁵, gallo-romain, barbare⁶, jusque dans l'ornementation de nos cathédrales⁷. Il est seul, porte parfois devant lui ou sur sa croupe un masque humain, où est monté par le cavalier⁸, aspects anthropomorphes du dieu dont le cheval est la forme animale. Sur les rouelles, c'est-à-dire, dans le disque même du soleil, le cavalier lève

1) *Rev. hist. des religions*, 1915, p. 31 sq.

2) Cf. mon compte-rendu du mémoire de M. Baudouin, précédemment cité.

3) *Mém. Soc. d'Hist. de Genève*, XI, 1859, p. 90, note 1 ; en fouillant au pied de cette pierre, on a trouvé un bracelet de l'âge du fer.

4) *Rev. hist. des religions*, 1915, p. 31 sq. La tête du soleil et le cheval solaire. Le cavalier solaire.

5) Ex. pierre de Robernier, Var, avec cheval stylisé, svastikas, cercles concentriques (c'est-à-dire symboles solaires), Déchelette, *Manuel d'archéologie pré-historique*, II, 3, p. 1532, fig. 704.

6) Les dits bras levés, ou ailes de griffons, qu'on croit voir sur la croupe du cheval, sur l'agrafe de Bercher (Besson, *op. l.*, p. 76, pl. XII, 4), ne sont autres que la stylisation de la tête humaine qui surmonte souvent la croupe du cheval, et qui dégénère dans l'art barbare jusqu'à n'être qu'une simple volute (*Rev. hist. des religions*, 1915, p. 11, fig. 7).

7) Ex. chapiteau de Saint-Pierre, Genève, *Nos anciens et leurs œuvres*, 1915, p. 87. L'attitude de l'animal, dont la tête se retourne sur la croupe, est caractéristique pour l'art celtique (ex. stèle de Robernier), avant de l'être pour l'art barbare (*Rev. hist. des religions*, 1915, p. 34 fig. 18).

8) Ce cavalier solaire, à l'époque chrétienne, s'est facilement confondu avec Saint-Georges ou avec Salomon, cf. fibule d'Oron, et les amulettes au type de Salomon, Besson, *op. l.*, p. 136 sq.

parfois les bras, trait qu'il présente en commun avec Daniel et qu'il faut interpréter de la même façon¹.

Le personnage humain entre les animaux affrontés peut être remplacé par une croix², dont le sens, en nos pays, fut on le sait, cosmique avant d'avoir été chrétien. La forme de cette croix bizarre³, parfois bouletée et à plusieurs traverses,

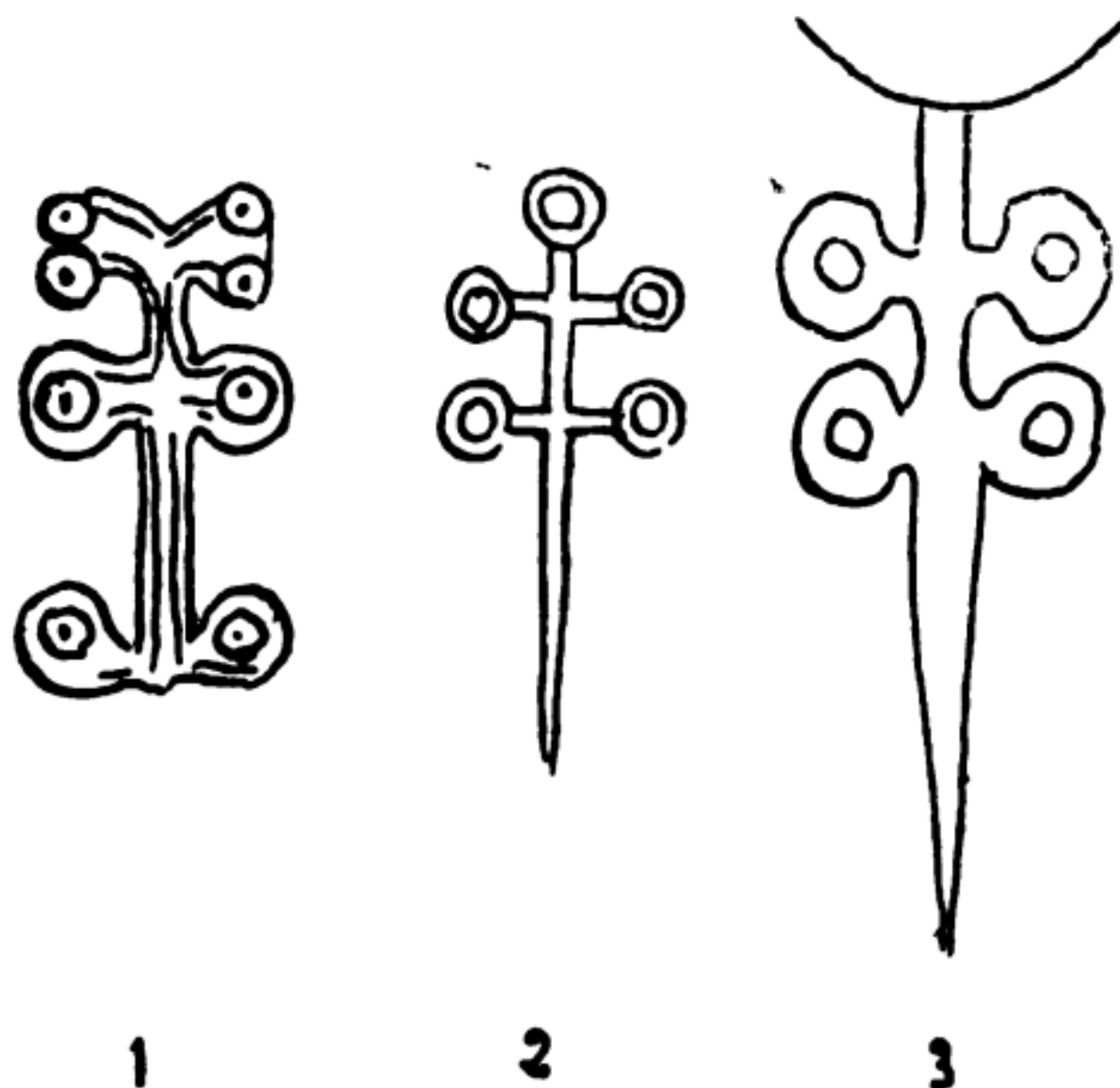


Fig. 9.

1. Art barbare, Besson, *op. l.*, p. 77, fig. 34. — 2. Épingle de l'âge du bronze, *Indicateur d'ant. suisses*, VIII, 1892-5, pl. XXX. — 3. Age du bronze. Cf. *Revue Hist. des religions*, 1915, p. 47, fig. 23, 1.

n'a rien de chrétien, mais trouve ses prototypes dans l'art de la Tène⁴ et dans l'âge du bronze (fig. 9). Qui s'en étonnerait? on connaît la variété de formes des croix païennes, et l'attraction qu'elles exercent sur divers symboles⁵, lesquels, d'abord indépendants, fusionnent avec elle pour créer des types intermédiaires, croix ancrées, croix bouletées, croix tréflées⁶, etc.

1) Besson, *op. l.*, p. 76.

2) *Ibid.*, p. 77, fig. 34.

3) Ex. Echandens, *ibid.*, p. 77, fig. 34; Ursins, *ibid.*, p. 87, fig. 35.

4) Sur ces croix bouletées, *Rev. hist. des religions*, 1915, p. 47, fig. 23; 71, fig. 32, n° 20-39; *Les cornes bouletées des bovidés dans l'art celtique*, *Rev. arch.*, (pour paraître); *Les trois points solaires*, *Rev. des études grecques*, 1916.

5) L'attraction de la croix. *Rev. hist. des religions*, 1915, p. 70.

6) On a déjà montré que la croix tréflée, dite de Saint-Maurice, n'est autre

Le motif peut se compliquer par l'intercalation de personnages humains entre la croix centrale et les monstres qui semblent se dresser contre elle¹. Demandent-ils secours à la croix, au Christ, contre les génies malfaisants, les griffons²? C'était l'interprétation que les chrétiens donnaient de cette scène; mais ceux qui restaient attachés aux vieilles croyances pouvaient reconnaître en elle l'adoration de la croix et des chevaux solaires.

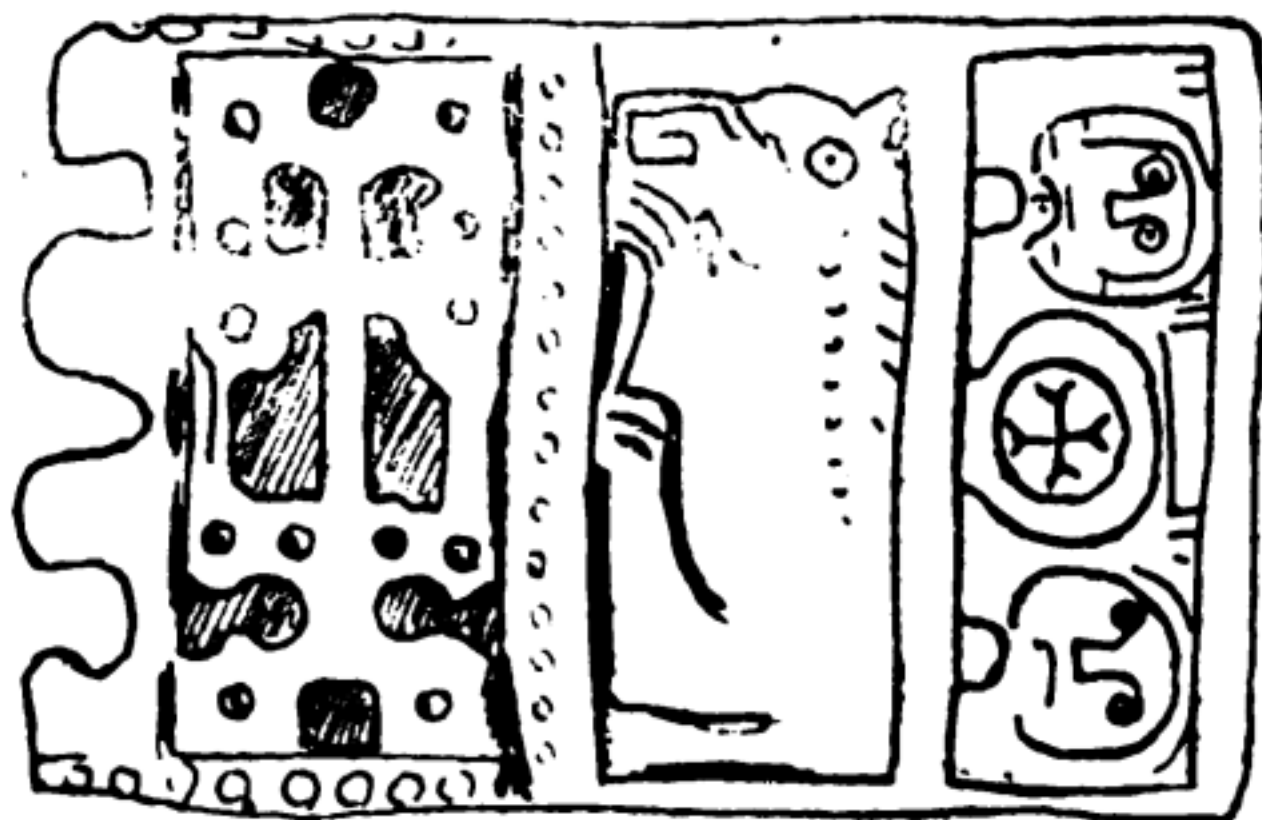


Fig. 10. — Agrafe barbare d'Ursins.

Qu'on regarde l'agrafe d'Ursins³ (fig. 10) : au centre le quadrupède, le cheval, que l'on a pris parfois pour un ours⁴, et qui, pour d'autres, est toujours le griffon : à droite, ou au-dessus de lui, deux têtes humaines, avec bras tendus au ciel, entourant un disque crucifère⁵; à gauche, ou au-dessous

que la survivance de la croix tréflée celtique, formée par les trois disques solaires (sur leur sens, ci-dessus, p. 195) terminant les branches de la croix. *Rev. hist. des religions*, 1915, p. 84, 14, note 5. La tradition la fait déjà figurer sur les boucliers des soldats thébéens martyrisés à Tarnade (Saint-Maurice), *Mittheil. Antiquar. Gesell. Zurich*, XXX, 1859, p. 82, pl. II, 20.

1) Besson, *op. l.*, p. 77-8, pl. XIII; *Mittheil. Antiquar. Gesell. Zurich*, II, 1844, pl. II.

2) Besson, *op. l.*, p. 78.

3) *Ibid.*, p. 87, fig. 35; *Indicateur d'antiquités suisses*, 1873, p. 474-5, fig. 7.

4) *Indicateur*, l. c.

5) Cf. Sur le vase de Gundestrup, le dieu tenant dans ses bras levés la roue solaire, ci-dessus, p. 195.

de l'animal, une croix de forme étrange. On a montré ailleurs¹ que disque crucifère, croix, tête humaine ayant une croix à la place du visage, tête humaine isolée, cheval, sont des équivalents solaires. L'agrafe d'Ursins réunit les trois formes, aniconique, animale, et humaine de la divinité.

De tels motifs, tout chrétiens que la présence de la croix les fassent paraître, continuent ceux qui ornent à profusion les monnaies gauloises, où le cheval apparaît entouré des mêmes symboles que l'art barbare aima quelques siècles plus tard, croix, disques, disques crucifères, disques radiés, étoiles², globules parfois bizarrement réunis par des traits et formant des figures diverses³. Ces globules entourent aussi le cheval de Salomon, sur la fibule prophylactique d'Oron⁴, et les trois qui sont placées sous la queue du quadrupède ne sont pas tant une plaisanterie de mauvais goût⁵, que les trois disques solaires dont il a été déjà question. Ils sont aussi semés à profusion sur certaines fibules barbares. On les rattachera, par l'intermédiaire des monuments gallo-romains, tels que Sol et Aphrodite Ourania de Sierre, dont ils ornent le globe du monde, aux pierres à gravures préhistoriques qui les associent à d'autres symboles célestes⁶.

1) *Rev. hist. des religions*, 1915, p. 11 sq. La tête isolée du soleil. Cf. en particulier, sur les agrafes de la Balme, équivalence des têtes humaines, du disque crucifère, et de la croix, *ibid.*, p. 12, fig. 5.

2) Cf. les monnaies gauloises trouvées en Suisse, *Mittheil. Antiquar. Gesell. Zurich*, XV, 1863, pl. I-III.

3) *Mittheil. Antiquar. Gesell. Zurich*, XV, 1863, pl. I, 15-20, 35-40; III, 149. La croix solaire peut, elle aussi, renfermer dans ses cantons ces globules, seuls (croix cantonnée de ce que les numismates étudiant les monnaies du moyen âge où ce symbole s'est conservé, appellent des « besants », *Rev. hist. des religions*, 1915, p. 78, 82), ou au nombre de plusieurs, réunis par des traits (*Mittheil. Antiquar. Gesell. Zurich*, XV, 1863, pl. II, 76-7). Sur les divers symboles qui peuvent cantonner la croix, *Rev. hist. des religions*, 1915, p. 80.

4) Besson, *op. l.*, p. 136, fig. 79.

5) *Ibid.*, p. 136, note 2.

6) *Rev. hist. des religions*, 1915, p. 44-6.

*

..

Les vieux motifs de l'art celtique ont eu une vitalité étonnante, et se sont maintenus alors même qu'avait disparu le culte dont ils étaient l'expression figurée. C'est ce que l'on ne saurait trop rappeler en étudiant l'ornementation barbare du haut moyen-âge.

W. DEONNA.

JEAN D'ESPAGNE

Les étapes de son culte en Savoie.

I

Si l'on quitte à Cluses la grand'route ou la voie ferrée qui relie Bonneville à Chamonix, et qu'on remonte le cours d'un affluent de gauche de l'Arve, l'un des nombreux *Forons*¹ de la Savoie, on parvient, après avoir laissé sur la droite le gros bourg de Scionzier, et monté pendant une dizaine de kilomètres à travers de belles forêts de châtaigniers, puis de sapins, de mélèzes et d'aroliers, à un couloir étroit que barre en son milieu un énorme rocher : la *Porte d'Age*, nommée *Porte du Péage* par les habitants des hameaux voisins.

Passée la *Porte*, après un kilomètre en forêt on voit s'étendre une vallée plate, étroite et verdoyante, que limite au fond une chaîne transversale, où domine la Pointe d'Almet. C'est le *Val du Reposoir*, allongé entre la chaîne du Bargy et la chaîne des Aravis, et qui ne communique avec les combes voisines que par des cols d'un accès souvent difficile. L'un d'eux, le col de Chenaillon, a été aménagé depuis assez longtemps déjà, et relie le val du Reposoir au village du Grand Bornand, d'où l'on descend ensuite sur Thônes et Annecy. L'autre extrémité de la barrière d'Almet est séparée des Aravis par le col des Annes, qui ouvre l'accès de la combe de la Duche, où se trouve une source sulfureuse, la *Bénite-Fontaine*. Le val du Reposoir tient son nom d'un couvent de Chartreux qui joua au cours des

1) On appelle en pays savoyard *doron* ou *foron*, *doria* en Piémont, les torrents et ruisseaux torrentiels ; celui qui tombe dans l'Arve est dit *Foron du Reposoir*.

siècles passés un rôle économique et religieux considérable en ces hautes régions ¹. Depuis 1907, la chartreuse désaffectée est devenue un hôtel; l'ancienne solitude est maintenant une station d'été et un centre d'excursions très fréquenté; les touristes ont, au sanctuaire, remplacé les fiévreux.

Le vaste massif qu'entourent la vallée de l'Arve, le lac d'Annecy et la plaine du Genevois est appelé *Massif des Bornes*. Il est célèbre par ses belles zones de forêts, que délimite une double zone de pâturages et d'alpes. Non seulement chacune des vallées de ce massif, séparée de ses voisines par des chaînes hautes, abruptes, aux sommets dénudés, constitue un petit monde à part; mais le massif entier, lui aussi, est une sorte d'îlot où les mœurs anciennes s'étaient conservées longtemps, absolument indépendantes des courants de civilisation qui ont successivement modifié les populations des grandes vallées passagères². L'étude des cultes locaux de cette région offre donc pour la théorie générale un intérêt particulier.

En outre, le culte rendu au Bienheureux Jean d'Espagne, fondateur et premier prieur de la Chartreuse du Reposoir, a ceci de remarquable qu'il se présente dégagé du fatras de légendes hagiographiques, en majorité d'origine littéraire, qui a trop souvent obscurci le sens fondamental des actes sacrés. La reconnaissance de ce culte, enfin, par l'Église ne date que du milieu du xix^e siècle; jusque là, il n'a été qu'un culte strictement localisé, et par suite dédaigné, sinon des vallées voisines, du moins des grands centres religieux de la Savoie, ce qui lui a permis de suivre ses voies propres d'évolution.

1) Voici quelques altitudes, pour illustrer l'exposé qui va suivre : Cluses est à 485 m.; la Chartreuse à 975 m.; le col de Chenailon à 1286 m.; le col des Annes à 1.710 m.; le Grand Bornand à 931 m.; enfin la Pointe d'Almet à 2.265 m.; le sommet du Bargy 2.305 m.; et la Pointe Percée, sommet culminant des Aravis, 2.752 m.

2) Voir sur ce point, pour les vallées centrales de la Savoie propre, de l'Isère moyenne, de la Maurienne et de la Tarentaise, mon étude sur les *Légendes populaires et Chansons de Geste en Savoie*, dans *Religions, Mœurs et Légendes*, t. IV, 1912, pp. 147-268.

II

Le document le plus ancien, au cas où il serait authentique, sur Jean d'Espagne est la charte de fondation d'un couvent de Chartreux dans « la vallée anciennement appelée Béol » et qui depuis a pris le nom de ce couvent, *Repausatorium, le Reposoir*¹.



D'après cette charte, et conformément à un accord intervenu entre Anthelme, prieur de la Grande Chartreuse et Aymon, seigneur de Faucigny, en l'année 1151 « un certain Jean,

1) Cette charte a été publiée avec quelques erreurs par Besson, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des diocèses de Genève*, etc. preuves, n° 24; elle est rééditée, avec corrections, d'après l'exemplaire conservé à la Chartreuse du Reposoir, par J. Falconnet, *Vie, culte et miracles du Bienheureux Jean d'Espagne*, Annecy 1882, in-8, p. 173-177.

homme vénérable et religieux, qui est désigné comme prieur de la future chartreuse et est accompagné de Pierre, moine, de Robert, d'un autre Pierre, de Girauld, de Guillaume et de Pierre-Michel convers, tous chartreux, reçoivent, pour y habiter, un terrain situé sur la rivière appelée Foron et allant jusqu'à la rivière appelée Borne ». Les limites de ce territoire sont indiquées avec précision dans la charte, et les noms de lieu sont donnés en dialecte¹. En dehors des terrains habitables est accordé l'usage « de régions pastorales où nourrir et hiverner les troupeaux et ce jusqu'à Flumet »².

Puis c'est le silence jusqu'à la fin du xv^e siècle³, où fut rédigé un manuscrit jadis conservé à la Chartreuse du Reposoir. C'est la *Vita*⁴, dont une copie avait été communiquée aux Bollan-

1) Voici le texte : « ...habent enim terminos positos et determinatos extra quos nihil possessionis accipiant : a septentrionali parte ad radices montis juxta planum super villam qui dicitur melzinge (c'est le hameau de Miosinge, qui fait partie de la commune de Scionzier) in eo loco ubi fluvius qui vocatur forons (le Foron) egreditur in planum de valle dicti repausatorii tendendo inde versus occidentem sicut terra pendet per ipsum rivulum in summitatem montis qui dicitur Randiez (la Pointe d'Andey?) prospiciens repausatorium et inde recte per crepidinem montium venientes usque ad collum revertuntur ad meridiem per crepidinem de tyegnes (chaîne de) usque ad fulcam de platuis (le mont Fleury?) unde versus orientem tendunt usque ad fenestralles (.....) et ad passum de la lesyere (le Pas de la Lesyère) usque ad frestam de pertuis (.....) et descendendum ad fontem de cruce (la source de la Croix) et ad fontem de Pallude (la source la Pallud) deinde tendendo ad pratum cucuatorum (pré appartenant à la famille des Cucuat, dont il existe encore des représentants) et ad nemum de canali (le bois du Canal) et per locum quem appellant balmam rossam (Balma-Rossa, la Caverne Rouge) ad predictum foron... »

On ne peut s'empêcher d'être étonné de voir ces lieux-dits apparaître précisément sous cette forme dans un document de 1151...

2) « Habeant etiam extra terminos quos incolendos habitant alios terminos pascuales ad alenda vel yemanda pecora in quibus solummodo pascua obtinent qui determinati sunt a ponte de marnaz (paroisse proche de Scionzier) sursum versus per omnem meam potestatem et advocationem usque ad flumet (la ville actuelle de Flumet).

3) C'est la date indiquée par MM. Teulet et Garnier, experts paléographes, appelés en témoignage lors du procès de béatification en 1859 ; cf. Falconnet, *loc. cit.*, p. 146.

4) *Vita beati Joannis hispaniensis natione qui prior primus fuit in domo*

distes¹. Elle donne de la région une description courte, mais exacte, en insistant sur l'excellence des pâturages², cependant sans nullement indiquer les limites du territoire concédé par Aymon, omission qui semble à tout le moins étrange.

La *Vita* raconte que, né à Almanceps d'une famille de petite bourgeoisie, Jean vint d'abord dans une ville du Rouergue dont le nom est resté inconnu, puis se rendit à Arles, entra au monastère de saint Basile, alla se faire chartreux à Montrieu en Provence, devint prieur de cette chartreuse, dût en partir à cause de l'inimitié du seigneur de Montrieu, se réfugia à la Grande Chartreuse avec ceux des moines qui étaient de son parti et mit par là saint Anthelme dans une situation fort désagréable. Mais juste à ce moment Aymon de Faucigny envoyait une ambassade à saint Anthelme pour lui demander des moines capables de mettre en état d'exploitation cette partie du massif des Bornes que nous avons vue délimitée dans la charte de fondation et qu'on nommait *Le Béol*.

Un petit détail narratif doit nous arrêter ici. La *Vita* dit que le seigneur de Faucigny « homme pourvu de richesses et de gloire, demanda humblement » qu'Anthelme voulût bien lui envoyer, dans un ermitage qu'il avait, des « cultivateurs de son ordre, attendu que cet endroit avait été autrefois cédé à des gens de ce même ordre, mais, après avoir été occupé par eux, était resté vide ». Jean n'aurait donc nullement été le premier fondateur de la chartreuse du Reposoir ; en arrivant, il y aurait trouvé déjà un établissement antérieur, dont il ne restait que des « mesures caduques et construites avec de mauvais

Repausatorii supra cujus tombam a febre sanatur egrotus, rééditée in extenso par Falconnet, *loc. cit.*, p. 165-172.

1) AA. SS. 25 juin (éd. Palmé, t. VII).

2) « Iste nimirum locus vallis est quedam profunda inter montana sita.. valde hyemosa, ab omni ligno pomifero funditus aliena, neque satis frugifera; in cujus medio juxta aquarum fluentia planities jacet permodica, in qua domorum sedent edificia; in circuitu vero magnis altissimarum montibus rupium eminentibus in quibus pulcherrima abietum aliarumque silvestrium nemora sunt consita arborum et in quarum itidem summitatibus optima sunt ubique pascua ad alenda animalia. »

ciment »¹. Cependant la charte, non seulement ne parle pas de cette première cession, mais affirme expressément qu'Aymon de Faucigny « avait depuis longtemps le désir d'appeler des chartreux dans cette partie de ses domaines, que pourtant l'occasion ne s'était pas présentée, et qu'il considère comme un très grand succès l'acceptation, par Anthelme, de ses propositions, d'autant plus que le soin de construire une « maison » (succursale) était confié à ce Jean, qui est homme vénérable et religieux »². Comme la *Vita*, évidemment écrite par un chartreux, est nettement apologétique, on ne comprend pas pourquoi son auteur aurait ôté à Jean d'Espagne le mérite d'être, comme le dit la charte, le premier colonisateur du Reposoir, afin de le donner à quelques anonymes, s'il n'avait trouvé dans les archives de la Grande Chartreuse, et peut-être dans les traditions de la chartreuse locale des preuves irrécusables d'une habitation antérieure.

On pourrait, il est vrai, supposer que la tradition locale du Reposoir s'est fondée sur le souvenir de masures qui n'étaient peut-être que des chalets ou des refuges assez primitifs, et qu'une légende créée ultérieurement aurait interprétées comme des restes d'une première chartreuse hypothétique. Mais on ne s'explique pas alors pourquoi Aymon de Faucigny dit avoir cédé des territoires inoccupés, à moins d'admettre que la charte n'est qu'une production postérieure de deux ou trois siècles à la fondation du Reposoir, destinée à établir les titres de propriété des chartreux sur la majeure partie du massif des Bornes.

Un autre petit détail donne tout autant à penser. La chapelle où se trouve le tombeau de Jean d'Espagne est située en dehors et à une petite distance du cloître, mais non dans le cloître même. Je sais bien que la chapelle de saint Bruno elle aussi est en dehors, et même assez loin, de la Grande Chartreuse. Il eût donc été très facile pour l'hagiographe de tracer un paral-

1) Cf. le texte latin dans Falconnet, *loc. cit.*, p. 169.

2) Texte, *ibidem*, p. 173.

lèle pieux, et de montrer que jusque dans ce détail Jean d'Espagne a suivi l'exemple du saint qu'il devait honorer entre tous. Cette idée ne lui est pas venue; et pour expliquer une aussi grave dérogation aux règles très sévères de l'ordre, qui exigent l'inhumation, même des dignitaires, dans le cimetière commun, il nous conte l'histoire que voici :

Au temps où cet homme vénérable dirigeait le monastère, les neiges s'étaient accumulées en grandes masses sur les monts. Deux d'entre les pâtres qui gardaient les troupeaux aux Annes étant venus au couvent pour y chercher des vivres, furent ensevelis par une avalanche et moururent étouffés. Il fallut longtemps avant que les neiges ayant fondu, on pût retrouver les corps des deux pâtres et les rapporter au couvent. Le prieur ordonna de leur faire des funérailles honorables; mais il défendit de les enterrer dans le cimetière, puisqu'il ne savait pas s'ils étaient ou non coupables de quelque manquement¹; il ordonna de creuser leur tombe dans un coin contigu à l'église, environ le milieu [des murs ?] bien qu'il ne fût pas permis d'ensevelir des étrangers à l'ordre à l'intérieur de l'enclos. Or, il fut réprimandé, dit-on, par ses supérieurs, quoiqu'il eût agi avec des intentions pures et pour des motifs justes et excusables. Lorsqu'il se vit près de mourir, il voulut se punir de ce manquement, et il adjura ses frères de l'inhumer en dehors du cimetière, auprès des deux pâtres. Et c'est en cet endroit que fut plus tard érigée une chapelle, munie d'un autel, et ornée d'une belle pierre tombale.

« En se faisant enterrer dans une partie du cloître non interdite aux fidèles, dit M. l'abbé Falconnet², le bienheureux Jean se rendait accessible, conformément aux sages décrets de la Providence, à la vénération de tous les chrétiens. » Il n'empêche que c'est là une contravention considérable aux règles de l'ordre, et dont on s'étonne que les moines qui obéirent à leur

1) Texte latin, *ibidem*, p. 171-172.

2) Aux règles de l'ordre; il y avait peine d'excommunication pour les domestiques qui dérobaient quelque chose des biens du monastère.

3) *Loc. cit.*, p. 53.

prieur aient osé l'exécuter. D'ailleurs, cette histoire des deux pâtres a toutes les allures d'une légende étiologique du type normal. S'il s'agissait, non de chartreux du moyen âge, mais de populations dites sauvages, n'importe quel ethnographe proposerait aussitôt l'interprétation suivante : proche du couvent on a trouvé à un certain moment, peut-être au début du xv^e siècle, trois tombes, dont une plus importante, munie d'une grande dalle. Cette tombe parut extraordinaire; et comme on ne savait où avait été inhumé le premier prieur du monastère, personnage qu'il était désirable d'honorer particulièrement en ce lieu, on supposa que cette belle tombe était la sienne; et quant aux deux autres, on y vit celles de victimes en quelque sorte sanctifiées par un malheur subit, ainsi que par leur appartenance relative au monastère. Le début de la légende correspond si bien aux vicissitudes de la vie en haute montagne, toutes les probabilités de véracité et tous les détails descriptifs sont d'abord si bien ordonnés, les particularités de temps et de lieu si bien précisées, que la conviction quant à l'authenticité du reste doit se trouver emportée du coup. Et en effet, tous les auteurs qui ont eu affaire à cette légende se sont laissé séduire par la première partie du récit, et ont ensuite admis le reste sans plus réfléchir.

Mais ce n'est pas tout. Si l'on persiste à admettre que ce récit répond à une réalité véritable, les frères de Jean d'Espagne ont commis un manquement plus grave encore aux règles de leur ordre. On sait que les chartreux doivent être inhumés d'une certaine manière, non pas dans un cercueil mais sur une planche; par dessus leur cadavre, on accumule ensuite des cailloux et de la terre. Il est contraire aux règles, soit de creuser une tombe qu'on munirait d'un revêtement, soit de sommer la fosse d'une dalle, soit d'édifier un caveau maçonné et voûté. C'est pourtant ainsi qu'on en a agi avec le Bienheureux Jean.

En 1649, Charles-Auguste de Sales, neveu et successeur de saint François, vint au Reposoir et ordonna d'exhumer les restes de Jean l'Espagnol, par imitation de ce qu'avait fait son

oncle pour Ponce de Faucigny à Sixt. Le procès-verbal spécifie que l'évêque entra dans la crypte (*in aliud inferius sacellum*) et assista à l'exhumation comme témoin oculaire. « Ayant fait ouvrir, dit-il, la porte sépulcrale, longue de deux pieds et large d'autant, nous sommes descendu en personne par une échelle dans la fosse, qui était haute de cinq pieds, large de deux pieds six pouces, et longue de huit pieds, construite en maçonnerie voûtée (*opere fornicato constructum*) et crépie, et dont le fond n'était pas autre chose que de la terre bien tassée. De la voûte et des parois suintaient d'innombrables gouttelettes. Après avoir bien examiné la structure du tout, nous avons ordonné d'effondrer et de creuser la terre jusqu'à la profondeur de trois pieds. Après quoi on a trouvé des pierres carrées mal adjacentes et disjointes par le trop de poids et qui avaient pesé de telle sorte sur la bière en sapin toute pourrie qu'elles avaient écrasé le corps, surtout autour du torse et des jambes, d'où vient que par un geste imprudent du pic en fer le crâne fut réduit en miettes. Nous avons demandé au prier et aux autres religieux si l'on avait jamais fouillé cette terre et ouvert ce tombeau ; ils nous répondirent qu'ils n'avaient jamais entendu dire pareille chose, mais que ce tombeau était resté tel depuis la mort du Serviteur de Dieu. Nous ordonnâmes alors de continuer la fouille, et l'on en sortit successivement »¹ soixante-six fragments d'os et vingt-quatre dents, qui furent placés dans une boîte en platane, ornée de caractères gothiques indéchiffrables, sauf quelques fragments dont on fit des reliques mobiles.

Sans doute, ce « carnet de fouilles » ne répond pas aux besoins de l'archéologie moderne ; on ne voit pas clairement de quand datait la « porte sépulcrale »², ni si les pierres

1) Texte latin dans Falconnet, *loc. cit.*, p. 180.

2) Qui était en bois de noyer ; les renseignements complémentaires donnés par Charles-Auguste de Sales dans une lettre du 9 septembre 1649, à la Mère Françoise-Madeleine de Chaugy (Falconnet, *loc. cit.*, p. 187), compliquent encore l'imbroglio : « Comme on étoit en doute, écrit-il, lequel des trois tombeaux [donc il y avait bien trois tombes côte à côte, dont sans doute celles des deux pâtres dont parle la légende] étoit celui de ce Saint Solitaire, les inscriptions sépulchrales se trouvant effacées par le suite des siècles qui ont roulé

carrées étaient des fragments d'une dalle primitive, ni quelle était la situation exacte de la « fosse » dans le « sépulcre », ni enfin si le corps était dans une bière proprement dite, dans une sorte de caisse tout au moins, ou simplement posé sur une planche comme le disent les biographes qui tiennent à ce que ce cadavre ait été celui d'un chartreux. Toutes ces confusions ont paru assez étranges à Rome, où l'on n'a décrété Jean d'Espagne de Bienheureux qu'avec une certaine répugnance, et malgré la puissante intervention de l'ordre des chartreux.

De toute manière, au milieu du xvii^e siècle le tombeau ne répondait certainement pas aux normes cartusiennes du milieu du xii^e siècle ni aux conditions du culte spécifiées dans la *Vita*. Il se peut que la voûte ait été construite dans l'intervalle ; mais en ce cas on s'étonne que la tradition du couvent n'ait pas conservé le souvenir de ce travail. On finit par conclure que le caveau sépulcral inférieur, si étrangement situé en dehors du cimetière, pourrait bien avoir été antérieur même à Jean d'Espagne et dater de la période burgonde ou romaine. C'est là un premier point, dont nous comptons nous servir dans nos conclusions.

Dès maintenant il faut remarquer enfin que le procès-verbal cité ne fait aucune mention de deux objets, dont l'un au moins a joué un grand rôle dans le culte rendu à Jean d'Espagne : son écuelle et sa hache. Il n'en est pas parlé davantage dans le procès-verbal de la translation des reliques dans un local mieux approprié aux besoins des fidèles opérée en 1650¹ ni dans le procès-verbal de Dom de Nerestang, prieur de Pomiers, fin 1650².

dessus ; je me mis à genoux avec une profonde humilité et priay ce bon Serviteur de Dieu de nous manifester ses Reliques mortelles ; à meme-temps je fus inspiré de faire lever la pierre la plus proche de moy et ce fut là que fut trouvée une lame de bronze gravée du nom et des vertus de ce grand Serviteur de Dieu ; vous jugerez bien que la découverte combla de joye toute la compagnie... » Comment se fait-il que le procès-verbal officiel ne mentionne pas cette preuve, qui aurait paru inégalable ?

1) Falconnet, *loc. cit.*, p. 182-186.

2) *Ibidem*, p. 188-190.

Par contre on trouve mention de « l'écuelle » dans des procès-verbaux de miracles au xvii^e siècle et sa description dans la déposition, en 1850, de Joseph Guimet, qui avec son frère Pierre et son domestique, avait sauvé les reliques lors de la Révolution, en les cachant dans une caverne en montagne :

« Les Rnds Pères possédant les précieuses dépouilles du bienheureux Jean d'Espagne, premier prieur du Reposoir de l'Ordre de Saint-Bruno, confièrent les oses gardées comme reliques, sa coupe soit ecuelle en bois rapiécée dans un bord avec une petite pièce d'argent, et ainsi que son hache et plusieurs des attestations des guerisons qui se sont faites par l'intercession de ce bienheureux¹ ... »

Ce serait un objet d'une bien grande valeur archéologique qu'une hache dont on serait certain qu'elle date des années 1150-1160. D'après les études actuellement fort avancées sur l'industrie pendant le deuxième âge du Fer, celui de La Tène², on pourrait d'autre part, en la voyant, déterminer à peu de choses près son âge réel. Malheureusement les documents anciens, tant la *Vita* que les procès-verbaux, ne font pas mention de cette relique si respectable; et l'on doit craindre que la hache en question n'a jamais servi aux premiers chartreux du Reposoir.

On ne saurait non plus la croire absolument récente; pour acquérir cette valeur sacrée, elle devait paraître aux paysans anormale et étrange de forme et d'emmanchure.

N'en possédant aucune description précise, il faut supposer qu'elle a été trouvée en quelque lieu de la combe, dans un champ, un pré ou un bois; on aura admis qu'elle avait été perdue par un chartreux, et de préférence par le plus vénéré d'entre eux. Le rôle rituel et miraculeux de la hache semble d'ailleurs avoir été nul, sinon comme preuve d'appoint.

La *Vita* ne parle pas non plus de l'écuelle. Mais une coupe ou

1) *Ibidem*, p. 192; les deux objets furent mis dans une châsse neuve en 1866, avec le sachet contenant les reliques; *ibidem*, p. 208.

2) Cf. sur les haches du second âge du fer, Déchelette, *Manuel*, t. II, 3^e partie, p. 1355-1361,

écuelle en bois a si peu la valeur d'un critérium archéologique et ethnographique, que nous accepterons sans scrupule que celle-ci ait, en effet, servi aux premiers chartreux du Reposoir.

Il n'y a même pas lieu de s'inquiéter à quel moment elle est venue se sanctifier au contact du bienheureux Jean : de toutes manières, elle n'appartient pas à la première phase rituelle, où seul le tombeau joue un rôle actif, mais bien à la deuxième, avec les fragments d'ossements exhumés. Puis elle disparaît à son tour du culte johannique, pour céder la place au simple rite oral qui caractérise la troisième phase.

III

On peut en effet distinguer trois phases ou étapes dans l'évolution de ce culte local ; dans chacune d'elles, l'agent rituel est autre, en même temps que diffère le mal contre lequel on invoque le Bienheureux ; et ce changement lui-même correspond à une modification du pays et des mœurs. Le culte de Jean d'Espagne est resté continûment en contact direct avec la nature et avec la société.

Il a été dit que les pierres carrées disjointes trouvées par Charles-Auguste de Sales étaient probablement les débris d'une ancienne dalle tumulaire. En effet, la *Vita* dit expressément que « ... après sa mort, sa tombe fut ornée d'une belle dalle ; et de nombreuses personnes, dit-on, qui étaient atteintes de fièvres, non pas seulement légères mais graves, étant venues avec foi et dévotion, et ayant dormi sur sa tombe, puis revenant à elles, grâce à ses mérites et prières, en sont sans doute aucun revenues guéries ».

Se fondant sur ce détail que dans la *Vita*, saint Anthelme est encore appelé Nantelme, ainsi qu'il était d'usage avant le début du xv^e siècle, un annaliste¹ a prétendu que la *Vita* actuelle n'est que la copie d'une *Vita* antérieure, et qui aurait été contemporaine du Bienheureux, ou du moins de peu posté-

1) RENOIT Trombi, chartreux ; cf. Falconnet, *loc. cit.*, p. 79-80.

rieure à sa mort. Cet argument onomastique paraît bien faible ; le nom de Nantelme a pu se maintenir localement, dans la Haute-Savoie, tout en étant sorti de l'usage à la Grande Chartreuse même. S'il provient d'une tradition, le détail rituel provient lui aussi de la même tradition : il est donc admissible que l'acte de se coucher sur la pierre tombale date, en effet, du milieu du ^{xii}^e siècle, et peut-être de plus loin encore.

Ce même rite a continué d'être pratiqué pendant le ^{xvi}^e et le ^{xvii}^e siècle. Ainsi dom Le Masson, dans sa *Vie* de Jean d'Arenthon d'Alex, successeur de Charles-Auguste de Sales comme évêque de Genève, parue en 1699, affirme que « les païsans qui ont la fièvre vont encore maintenant se coucher sur son tombeau et ils se relèvent souvent parfaitement guéris »¹.

Mais à ce moment déjà s'était introduite une autre pratique, qui se fonde sur une légende. Celle-ci a ceci de curieux qu'on ne la voit apparaître que tard, et parallèlement à une légende plus ancienne qui avait cours au monastère de Sixt.

Elle se rencontre d'abord sous sa forme littéraire dans un recueil manuscrit rédigé en 1647, dont copie avait été communiquée aux Bollandistes en 1667 et qui a été conservé jusqu'à ces derniers temps au Reposoir avec les reliques de Jean l'Espagnol :

« La tradition porte que le Bienheureux, cheminant un jour sur la route du Reposoir, s'arrêta pour se désaltérer à une fontaine qui jaillissait au bord du sentier, et que l'eau qu'il porta à ses lèvres se trouva tout à coup changée en vin. Cette source fut depuis appelée source de Saint-Jean². »

Cette version est encore courante dans la tradition orale du Grand Bornand, où l'on identifie la source sanctifiée par Jean d'Espagne à une source située à la Duche, au pied des Annes, appelée de nos jours *Bénite Fontaine* et qui est sulfureuse froide ; de temps immémorial, les paysans des régions voisines

1) Falconnet, *loc. cit.*, p. 109, citant Le Masson, *Vie*, etc., Lyon, 1699, p. 212.

2) Texte français conforme à l'original, reproduit par Falconnet, *loc. cit.*, p. 81 ; pour la date de ce manuscrit, cf. *ibidem*, p. 84.

y venaient soigner leurs dartres et leurs maladies de peau. Il se pourrait, étant donné l'éloignement de la Duche par rapport au Reposoir, et bien que la charte soi-disant de fondation ainsi que la légende des deux pâtres mettent cette combe en relation traditionnelle avec la chartreuse, que ce sanctuaire ait été primitivement autonome. La chapelle qui se trouvait à cet endroit était considérée comme la plus ancienne du massif des Bornes; et tombant de vétusté, elle fut restaurée en 1671, à l'occasion d'une maladie qui sévissait sur les gens et les bétails.

C'est de cette époque seulement que date probablement la légende suivante, dont Raverat a recueilli une version orale : « On dit que Jean d'Espagne, voyageant dans cette vallée, fut tout à coup saisi de violentes douleurs, et privé de l'usage de ses jambes; il se coucha sur l'herbe de la prairie et attendit patiemment que Dieu voulût bien le délivrer de ses souffrances : alors une source d'eau minérale jaillit soudain auprès du malade; il but de cette eau, en fit quelques lotions sur ses membres endoloris et, immédiatement, fut en état de reprendre le chemin de son monastère¹ ».

Mais les communes du Reposoir et de Scionzier prétendent que le Bienheureux s'arrêta dans la descente vers l'Arve, en un lieu où se trouve aujourd'hui l'oratoire de N. D.-des-Grâces. Voici les versions orales modernes. « Au Reposoir on dit que le saint étant parvenu devant cette fontaine, demanda à boire au frère qui l'accompagnait; celui-ci lui tendit une écuelle de bois pleine d'eau fraîche; mais le Bienheureux l'eut à peine portée à ses lèvres, qu'il s'aperçut que c'était du vin; il le versa et redemanda de l'eau; le miracle s'étant renouvelé, il répéta sa demande; la troisième épreuve n'ayant pas mieux réussi, il vida sa coupe. »

A Scionzier, la version est la même, sauf que le Prieur regagnait le couvent à dos de mulet, et qu'il tendit son écuelle à des bûcherons pour leur demander de l'eau².

1) Raverat, *Haute-Savoie*, Lyon, 1872, p. 387.

2) Falconnet, *loc. cit.*, p. 81. On ne saurait séparer cette légende relative à

Voilà donc fournie la raison de l'introduction de cette coupe ou écuelle en bois parmi les objets rituels, les paraphernalia, de Jean d'Espagne. Il est évident que si la légende avait déjà existé au Reposoir à la fin du xv^e siècle, l'auteur ou même le copiste de la *Vita* aurait eu soin d'en faire mention. Mais de même qu'il ne la cite pas, de même il ignore totalement le rite où la coupe en bois joue un rôle. Ce rite a été décrit par dom Nicolas Molin, qui vécut au Reposoir en 1608 : on prenait de la terre du tombeau (par quel moyen, cela n'est pas dit), on la délayait dans de l'eau ou dans du vin, d'où le nom de *vinagium* donné au breuvage, et on faisait boire le tout aux malades dans

Jean l'Espagnol de celle qui a cours dans une autre partie de la vallée de l'Arve et qui s'attache au souvenir de Ponce de Faucigny, fondateur du couvent de Sixt (entre Sallanches et Chamonix), de l'ordre des Augustins : « Malgré son état de grande faiblesse, lit-on dans un manuscrit du chanoine Dépassier, écrit vers le milieu du xvii^e siècle, il ne se permettait pas de diminuer ses mortifications, ni d'abandonner la pratique de l'abstinence qu'il s'était imposée dès son jeune âge. Un jour se trouvant fort abattu, il fut instamment supplié par ses religieux réunis autour de lui d'user d'un peu de vin pour soulager son estomac, ce qu'il refusa courtoisement. On n'osa lui présenter autre chose que l'eau de la fontaine dont on se servait habituellement pour boire ; une tradition constante nous assure que cette eau se trouva changée en vin ; ce qu'ayant reconnu le serviteur de Dieu ne fit plus de difficulté de se laisser servir du vin. Et en mémoire de cette merveille, la fontaine susmentionnée, qui est à un jet de pierre au-dessus du monastère, est encore aujourd'hui en vénération dans la paroisse de Sixt, dont les habitants l'appellent vulgairement la fontaine de saint Ponce ou du saint Abbé. »

L'abbé Marie Rannaud qui cite ce texte (*Le Bienheureux Ponce de Faucigny*, s. l., 1905), ajoute : « autrefois il y avait une croix près de cette fontaine ; actuellement on y remarque un oratoire ; on fait encore usage de l'eau de cette fontaine contre les maux des yeux, de tête et d'entrailles (p. 128) ; anciennement, on complétait la cure d'incubation sur la tombe en allant ensuite se reposer près de la fontaine et boire à la source (*ibidem*, p. 190) ; ce qui donne un parallèle absolument exact aux cérémonies exécutées à Tlemcen en l'honneur du Rabb, cérémonies dont j'ai donné une description complète et raisonnée dans *En Algérie*, Paris, 1914, p. 41-58.

Une autre légende a dû avoir cours dans le pays car V. (.....) L. (.....), *Souvenirs de Sixt*, Genève, 1856, dit p. 36 qu'« une source limpide et fraîche coule à deux pas de l'oratoire ; la légende conte que c'est Ponce qui l'a fait jaillir ; cette même légende raconte que du temps des païens, la vallée [de Sixt] n'était qu'un lac et que Ponce l'a desséché en lui ouvrant le passage des Tines », thème dont M. Rannaud ne parle pas non plus.

l'écuelle du Bienheureux. Après l'exhumation de 1649 dont il a été parlé, on continua ce remède quelque temps en lui en adjoignant un autre considéré comme aussi efficace : l'absorption de « l'eau qui avait servi à laver ses vénérables ossements' ». »

La légende, l'écuelle et le rite d'absorption, d'un type d'ailleurs banal dans l'histoire des religions, sont en relation manifestement directe ; on peut, je crois, placer à la fin du xvi^e siècle la systématisation de l'ensemble.

Les témoignages les plus anciens s'accordent à ne considérer Jean l'Espagnol que comme le guérisseur par excellence de la fièvre. Le rite qui consistait à se coucher et à dormir sur la dalle² n'est pas le rite de l'incubation proprement dit, puisque nulle part on ne signale de songes ni de visions³. Il est probable que cette pseudo-incubation était simplement condi-

1) Falconnet, *loc. cit.*, p. 99 ; le témoignage de dom Molin peut valoir pour l'année 1608 ; mais son ouvrage a été publié en 1666 ; l'exhumation est de 1649 ; si dom Molin a assisté au rite de l'écuelle, et puisque celle-ci s'est trouvée depuis jointe aux reliques, comment expliquer le silence de Charles-Auguste de Sales au sujet de cet objet sacré ?

2) Ce rite se retrouve en Savoie au monastère de Sixt, où selon le chanoine Dépassier (*Recueil de la Vie et Gestes du Vénérable Ponce*, Annecy, 1666 ; l'auteur était déjà chanoine à Sixt en 1618 ; on connaît aussi de lui un *Manuscrit* destiné à l'usage secret du Monastère et se rapportant à la première moitié du xvii^e siècle) « les pauvres fébricitants venaient se jeter et se coucher sur la pierre-table du sépulchre soudain que l'accès de leur fièvre les attaquait où ils recevaient des favorables secours et rapportaient des notables soulagements en leurs infirmités »... « et bien souvent ils trouvaient une prompte guérison ». Cf. Marie Rannaud, *Le Bienheureux Ponce de Faucigny*, etc., s. l., 1905, p. 152-154. Cet auteur cite un cas moderne (1887) de pseudo-incubation.

Il est dit de même qu'à Aiton au débouché de la Maurienne, les habitants de la commune et des environs prétendaient « qu'une nuit passée sur le tombeau de Jean de Ségovie [invoqué localement sous le nom de Jean de Calis] guérissait de certaines maladies ». Cf. Angley, *Histoire du diocèse de Maurienne*, p. 246-247 ; J. Balmain, *Les franchises et la communauté d'Aiton*, Mém. Doc. Soc. Sav. Hist. Arch., Chambéry, t. LII (1912), p. 127-128 ; ces maladies non décrites étaient probablement des accès de fièvre, très fréquents dans la vallée de l'Isère avant les travaux d'endiguement et d'assainissement.

3) Cf. H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, 2^e éd., Bruxelles, 1906, p. 172-177.

tionnée par les symptômes mêmes de la maladie, les fièvres étant alors très pernicieuses dans la vallée de l'Arve. De nos jours encore, cette vallée est dangereuse pour quiconque est d'une santé un peu délicate ; c'est un couloir où se précipitent les couches d'air refroidies par le Mont-Blanc et qu'appelle la surface de chauffe constituée par le lac Léman. En outre, même maintenant, les terres d'alluvion dégagent des miasmes qui sont fortement atténués là où l'Arve est déjà endiguée, mais gardent une certaine virulence là où elle ne l'est pas, précisément du côté de Scionzier. Les études préparatoires d'endiguement furent ordonnées dès 1770 ; le projet fut repris en 1816 et les travaux poussés activement de 1824 à 1836 ; ils furent ensuite interrompus, ce qui permit à l'Arve de reconquérir une partie des terres d'alluvion, puis repris successivement après l'Annexion et surtout sous la République¹.

On comprend que les deux personnages sacrés de cette région de l'Arve, Ponce à Sixt pour la haute vallée et Jean du Reposoir pour la vallée moyenne, aient eu pour spécialité, jusque vers une époque assez proche de nous, la guérison de la fièvre et de diverses maladies nerveuses². Dans la liste de miracles communiquée aux Bollandistes et qui a été rédigée en 1647, il y a la guérison de deux cas de possession, d'un cas d'épilepsie, d'un cas de folie et d'un cas de fièvre violente avec tremblements périodiques. Mais on doit noter que ces cas ont paru remarquables, alors que des centaines d'autres de type ordinaire ont été traités au Reposoir par la pseudo-incubation et plus tard par l'absorption. Il semble aussi que l'auteur du manuscrit ait tenu à ne signaler que des pratiques conformes aux tendances d'épuration rituelle consécutives à la Réforme ;

1) Pierre Tochon, *Histoire de l'agriculture en Savoie*, Chambéry, 1871, p. 88-89.

2) La vallée de l'Arve et les massifs adjoignants des Bornes et du Chablais sont un siège important, dès le moyen âge et jusqu'à nos jours, de maladies nerveuses, soit individuelles, soit épidémiques (épidémie de Morzine) ; c'est en même temps le centre des grands procès de sorcellerie, de possession et de démonisme en Savoie, ainsi que je l'exposerai en détail dans *En Savoie*, tome III (*Contes, légendes et croyances*).

car le fou a été guéri au moyen d'un simple vœu, l'un des possédés grâce à une neuvaine dite par sa femme et la petite fille atteinte de fièvre par le port d'un scapulaire contenant un peu de terre prise sur le tombeau du Bienheureux

De sorte qu'à ne se placer qu'au point de vue rituel, ces miracles appartiennent déjà à la deuxième phase du culte de Jean l'Espagnol.

IV

Elle semble devoir surtout sa formation aux efforts du prieur dom Jean-Baptiste de Bély, qui a peut-être trouvé les rites de la pseudo-incubation et de l'absorption trop barbares, ou trop contraires aux besoins d'une Église dont un évêque du diocèse venait, en des œuvres retentissantes, de montrer le caractère sentimental et mystique de préférence à tout autre. Dom de Bély fut prieur du Reposoir de 1637 à 1658 ; c'est lui qui invita Charles-Auguste de Sales à venir au couvent, présida à l'exhumation puis à la translation des reliques, fit rédiger un *Mémorial*¹ des miracles accomplis pendant les vingt années précédentes et relater sur des feuilles volantes d'autres miracles encore², enfin qui, par une correspondance suivie avec de nombreux laïques et religieux de Savoie et de France, répandit le culte de Jean d'Espagne en dehors de la vallée de l'Arve³. Comme le dit le panégyriste, « non-seulement il se fit un bonheur de distribuer sur place l'eau et la terre saintes, mais

1) *Mémorial des grâces obtenues par les mérites et intercessions du B. S. Jean premier prieur du Reposoir l'an 1151 qui y finist sa vie l'an 1160 ; Ce qui est telle que s'ensuit... (puis viennent les relations)... le tout segrestement conservé es Archive de ceste maison.*

Ce cahier a été découvert et publié intégralement par Falconnet, *loc. cit.*, p. 86-92.

2) Ces feuilles volantes manuscrites décrivent les miracles dont la connaissance a été obtenue en 1650 et 1651 ; elles ont été publiées par Falconnet, *loc. cit.*, p. 92-98.

3) Lettres de 1650 à 1657 ; puis on possède une lettre de M. de Chevilly au prieur de 1671 ; cf. *ibidem*, p. 101-108.

encore une joie d'en porter à ses frères les prieurs des autres chartreuses dans les chapitres généraux de 1650 et 1651 »¹.

Les cinq miracles relatés par les Bollandistes ont été en faveur d'un moine et d'une petite fille de Cluses, d'une femme de la Clusaz, d'un homme de Menthon et d'un domestique de la chartreuse de Val-Sainte (probablement originaire du Faucigny). Ceux qui sont décrits dans le *Mémorial* sont au nombre de 24, la maladie étant uniformément la fièvre; les bénéficiaires ont été vingt et un individus de Scionzier, un individu de Thy (Thyez) et une fille de Maglan[d]. Enfin, les feuilles volantes signalent la guérison de 22 cas de fièvre et d'un cas d'enflure; mais à ce moment déjà les patients se recrutent ailleurs que dans la commune limitrophe: sur les 23 cas traités, il y en a 2 de Thy, 2 de Cluses, 3 de Saint-Jeoire, 3 de Sallanches, 3 du Cordon (village au sud de Sallanches, au pied des Aravis), 1 de Saint-Gervais, 1 de Saint-Jacques et 2 de Vermont (paroisse de Sallanches), 2 de Passy (forte commune entre Sallanches et Saint-Gervais), 2 de Bonneville, 1 du Villard en-Faucigny et 1 d'Hestonne-en-Valromay (Bresse).

Les efforts de dom Bély pour étendre le culte du B. Jean en dehors du Faucigny eurent du succès jusqu'à Lille, à Turin et en Auvergne. C'est ainsi qu'un chartreux, le père Jean Julien, lui écrivait le 13 juin 1656... « Je vous supplie de m'envoyer de la terre du sépulchre de nostre Bienheureux père Dom Jean l'Espagnol; elle opère en ce païs de la haute et basse Auvergne tant et tant de miracles pour la guérison des fievres que ie n'en pourrois tenir le compte. » Les chartreux se sont employés dès ce moment à faire de Jean l'Espagnol un bienfaiteur spécial de leur ordre.

Les formes du rite avaient naturellement dû se modifier, non-seulement parce que l'exhumation et la translation empêchaient dorénavant la pseudo-incubation et la préparation du *vinagium*², mais aussi parce que le mécanisme de la guérison

1) Falconnet, *loc. cit.*, p. 100-101.

2) Les fidèles résistèrent à cette suppression; on remplaça le breuvage pri-

était autrement interprété. Au début, l'effet désiré était obtenu conformément à la théorie générale du contact magique et de la sainteté inhérente au corps de Jean d'Espagne et transmise à tout ce qui en provenait. Maintenant, Jean n'est plus qu'un intercesseur entre le patient et la puissance suprême, la seule reconnue par l'Église ; pendant la deuxième phase, les deux conceptions se mêlent encore plus ou moins, puisque les rites anciens persistaient dans certains cas graves. Ainsi, en octobre 1648, Clauda de Loche (de Magland), âgée de trois ans, atteinte de fièvres malignes violentes « ayant prins de la terre du corps S, trois fois trois jours durant environ perdist entièrement sa fièvre et deslors n'a point tremblé » ; un homme de Cluses « ayant fait dire messe et tremblé sur le sépulcre environ deux grosses heures d'une façon fort furieuse et extraordinaire, passé quoy la fièvre le quitta tout entière et n'en a eu deslors aucun ressentiment ».

D'autres mettaient la terre dans un petit sachet qu'ils portaient au cou, mode surtout actif sur les filles et les femmes. Mais à ce moment déjà le procédé le plus fréquemment indiqué consiste à faire un vœu ou à faire dire une messe, d'ordinaire avec don de cierges. On pouvait aussi combiner, comme fit Claude de Contamine, qui pour guérir de fièvre son fils Jacques « le voua au S. Jean, fit dire messe et icelle ouy en personne et luy ayant attaché de la terre dudit S. à son col deslors fust incontinent guéri et ne trembla plus ».

De même, les feuilles volantes signalent des guérisons « aussitost après avoir beu de l'eau dans laquelle les ossements du B. Jean furent lavés ». Mais déjà le nombre des guérisons à distance augmente : il suffit de prononcer son vœu pour être incontinent soulagé ; les consciencieux venaient ensuite au bout de l'an « rendre en personne leur vœu et faire dire messe » ; plusieurs pourtant se contentaient de faire parvenir l'argent ; et c'est le porteur qui relatait le miracle aux chartreux.

mitif par du vin béni qui fut à son tour supprimé, ainsi qu'il est dit plus loin comme dangereux pour les pèlerins échauffés par la marche.

Il est inutile, je crois, d'examiner de plus près les divers cas individuels ; car au fur et à mesure que le culte de Jean d'Espagne dépasse ses limites territoriales primitives, la question des voies de communication et des commodités personnelles joue un rôle de plus en plus grand qui réagit sur la variété des pratiques de dévotion.

Comme on ne possède pas de relations détaillées pour le cours du XVIII^e siècle, on ne peut que faire cette supposition que les chartreux continuèrent à répandre le culte de Jean d'Espagne un peu partout dans le monde. L'intervention de l'évêque Jean d'Arenthon d'Alex (mort en 1695) qui montra une dévotion spéciale pour le prieur du Reposoir, a fortement agi dans le diocèse de Genève tout entier, mais non sur les diocèses voisins de Chambéry, de Maurienne et de Tarentaise, qui possédaient leurs propres sanctuaires.

Dès 1840 l'ordre des chartreux fit des démarches à Rome afin d'obtenir la béatification de Jean d'Espagne, et pour ce, furent en 1844 interrogées onze personnes les plus âgées de la paroisse du Reposoir (de cinquante-huit à soixante-seize ans) ; ces témoins affirmèrent que pendant les années qui avaient précédé la Révolution, « beaucoup de personnes venaient en dévotion au Reposoir ; souvent l'affluence était telle qu'on ne savait où loger les pèlerins ».

La plupart de ces témoins se montrèrent d'ailleurs fort peu renseignés sur la nature des maux qu'on venait guérir au sanctuaire et sur le genre de rites qu'il fallait exécuter. Un seul d'entre eux, fils de l'un de ceux qui avaient sauvé les reliques, la coupe, la hache, la charte de fondation et les manuscrits de la *Vita* et du *Memorial* sous la Révolution, donne une description relativement détaillée : « Avant la révolution, dit-il, il venai beaucoup d'étrangers des lieux circonvoisins en dévotion pour la fièvre et même les fermiers du vallon etant les plus près du couvent etait obligés de les loger ainsi que ceux de Pralong ; j'ai entendu dire aux vieux anciennement : à ceux qui venai en dévotion les Rds Pères bénissai du vin et le faisai boire dans la coupe du bienheureux Jean mais qu'il y avai

longtemps que cette cérémonie était abolie à cause des indispositions que le vin pris froid donnait aux pèlerins qui avait un peu chaud ; à présent il ne vient guère de pèlerins et les reliques ne sont vénérées que le jour de la St Jean Baptiste, patron du Reposoir ; il vien quelques étrangers et de ceux de la paroisse »¹.

Une deuxième enquête eut lieu en décembre 1858 ; le même témoin répéta sa déclaration ; un autre se contente de signaler que les pèlerins s'agenouillaient. En outre, le témoin Antoine Anthoine, de Scionzier, âgé de 84 ans, atteste que « plusieurs fois on est allé de Scionzier solennellement en procession vénérer les reliques de Saint Jean aux fins d'obtenir un temps favorable à la récolte et que plusieurs fois on a été exaucé » ; il a vu aussi plusieurs pèlerins qui « après avoir vénéré les reliques, allaient prendre dans le tombeau du saint une pincée de terre qu'ils mêlaient à leurs aliments pour être délivrés de la fièvre »² ; ce qui prouve la persistance du rite primitif malgré l'exhumation et la translation, et sans doute à faux ; car on ne voit pas comment ces pèlerins auraient pu parvenir au vrai tombeau du saint, qui était dans une crypte voûtée refermée après l'exhumation.

A son tour, avant de rédiger sa monographie, M. l'abbé Falconnet fit des recherches auprès des curés des paroisses du Grand Bornand et de Mégève, dont plusieurs habitants, disait-on, avaient eu à se louer de Jean d'Espagne. En effet, en plus des miracles relatifs au dégoût pour le fromage dont je parlerai plus loin, on lui signala : 1° la guérison, en 1859, d'un cas désespéré de tumeurs aux mains et aux pieds et de paralysie des jambes, puis d'une faiblesse de reins rebelle à tous remèdes ; 2° d'un autre cas de tumeurs aux membres, accompagnées de maux d'yeux³.

On voit que vers le milieu du siècle dernier, le domaine d'action du Bienheureux tendait à s'étendre, quant à la variété des

1) Falconnet, *loc. cit.*, p. 194 ; déposition complémentaire écrite en 1850.

2) Falconnet, *loc. cit.*, p. 140.

3) *Ibidem*, p. 151-154.

vertus qu'on lui attribuait. Le nombre des pèlerins qui se rendaient au Reposoir uniquement pour guérir les fièvres diminuait rapidement, par suite de l'assainissement de la vallée de l'Arve, de la diffusion de la quinine et du nombre croissant de médecins qui venaient s'établir dans les villes et bourgs du pays, ainsi que dans les villes d'eau comme Saint-Gervais et les stations de tourisme et d'altitude.

A cette diminution de pouvoir spécial correspondit une extension de pouvoir général, dont on a vu un exemple où Jean d'Espagne était protecteur des récoltes, et dont voici un autre exemple : lors de l'enquête de 1858, Pierrette Violland, âgée de 64 ans, après avoir fourni les renseignements ordinaires sur les pèlerinages et les offrandes, ajouta : « J'ai entendu dire que lorsque le Foron menaçait le village principal du Reposoir (aujourd'hui Pralong), on suspendait à une verne sur le bord du torrent les reliques de saint Jean d'Espagne, pour être préservé de l'inondation »¹.

Toutes les reliques du Bienheureux, d'ailleurs, n'étaient pas enfermées dans la boîte dont parle le procès-verbal d'exhumation. Les évêques qui vinrent au Reposoir, plusieurs prieurs, enfin quelques fidèles favorisés, se procurèrent des fragments osseux, dont quelques-uns allèrent au loin, et dont d'autres restèrent dans le pays ; ainsi l'église de Thyez possédait un reliquaire renfermant un os de jambe du Bienheureux et dont le contenu fut authentifié en 1810 par l'évêque Irénée-Yves de Solle ; ce reliquaire, m'affirme-t-on, était porté dans la paroisse lors de certaines processions ; mais j'ignore dans quel but.

La deuxième phase est donc caractérisée par trois phénomènes, dont le lien de dépendance est assez lâche. D'abord, on constate une délocalisation : de guérisseur strictement local, Jean d'Espagne devint un guérisseur mobile, si je puis dire, et dont l'action était tout aussi efficace loin du couvent qu'il avait fondé et du tombeau où il reposait.

En outre, le rite agi, le geste rituel, a disparu pour céder la

1) Falconnet, *loc. cit.*, p. 139 140.

place principale au rite oral du type catholique normal : prière, vœu et messe.

Enfin, de spécialiste contre les fièvres, Jean d'Espagne, en sa qualité d'intercesseur, devenait une puissance utilisable dans maintes directions; non seulement il est devenu capable de guérir toutes sortes de maladies; mais de plus, il peut obtenir de la Puissance Suprême le contrôle des saisons, des récoltes et des cataclysmes.

C'était trop embrasser; aussi voit-on au début du XIX^e siècle poindre une *respécialisation*, si je puis dire, et commencer une phase nouvelle qui ne manque pas d'originalité.

V

Vers 1820, une dame Conseil, habitant à Mégève, gros bourg situé entre Flumet et Saint-Gervais-les-Bains, fit célébrer à la chartreuse du Reposoir une messe en l'honneur de Jean d'Espagne pour sa fille Égyptienne « qui, jusqu'à l'âge de dix ans n'avait point mangé de fromage et éprouvait pour ce mets un dégoût invincible; depuis, elle en a mangé comme tout le monde ».

Cette guérison fut sans doute commentée dans le pays, car l'abbé Monnard, curé de Mégève, a pu réunir, en 1881, toute une liste de cas analogues. Vers 1826, Joseph-Marie Emonet-Dévand, âgé de dix ans, « est allé en pèlerinage au Reposoir; il n'avait jamais pu manger de fromage sans en être incommodé; mais dès son retour, il a mangé le fromage dur, tout en conservant sa répugnance pour la tomme blanche ». D'autres cas sont signalés : pour 1843, une fillette de dix ans et 1853, un garçon de quatorze ans, tous deux de Mégève; 1853, un garçon du Grand Bornand, qui depuis éprouva une véritable boulimie de fromage; 1857, un garçon de cinq ans, du Grand Bornand; 1863, un garçon de dix ans, de Mégève, et vers la même époque, un garçonnet de cinq ans de la même commune; « sa mère ayant envoyé secrètement une personne au Reposoir pour faire bénir

du fromage, l'enfant a commencé d'en manger, puis il a continué » ; 1879, un garçon de seize ans, de Mégève¹.

Encore ne sont-ce là que des cas sur lesquels on possède des détails circonstanciés ; bien d'autres sont également connus dans le peuple ; pendant un séjour en Haute-Savoie, on m'avait indiqué Jean d'Espagne comme le guérisseur par excellence du *dégoût de tomme*.

On remarquera que cette spécialité nouvelle du Bienheureux a été uniquement profitable aux habitants du plateau des Bornes, pays montagneux célèbre par ses beaux pâturages et son industrie laitière développée², où en tout cas il n'y a pas de fièvres ; au lieu que cette industrie est de bien moindre importance pour les villages de la vallée moyenne de l'Arve. Il n'y avait aucune raison pour que Jean d'Espagne fût invoqué de préférence à quelque autre saint ou bienheureux contre un dégoût physiologique assez répandu, au surplus, et dont il existe deux cas très nets parmi les membres de ma famille, au point que l'absorption d'un petit morceau de beurre ou de fromage leur cause une véritable constriction nerveuse, avec des symptômes d'indigestion.

Aussi n'ai-je point l'intention de me laisser appliquer les vitupérations du panégyriste : « Il se peut, dit-il, que certains disciples de Voltaire sous les yeux desquels pourraient tomber ces relations de miracles s'essayent en les parcourant au rictus traditionnel de tous les impies. Ces dégoûts du fromage soudainement dissipés par l'invocation d'un ancien moine seront surtout de nature à rendre ce rictus épouvantable en le faisant courir d'une oreille à l'autre, pour nous servir des expressions de Joseph de Maistre ; mais nous n'écrivons pas pour les prétendus esprits forts ; et que nous importent des railleries s'échappant des lèvres pincées par la cruelle malice »³.

1) Falconnet, *loc. cit.*, donne les textes complets, p. 148-155.

2) Voir sur le développement de l'industrie laitière dans le Faucigny une excellente enquête de Ph. Arbos, *L'économie pastorale dans quelques vallées savoyardes*, Recueil des travaux de l'Institut de géographie alpine, publié par l'université de Grenoble, t. I (1913), p. 45-71 ; cf. notamment p. 46-49.

3) Falconnet, *loc. cit.*, p. 155.

Certes non : je ne ferai pas cette grimace compliquée, qui consisterait à ouvrir la bouche tout en pinçant les lèvres. Et je plains de tout mon cœur, non seulement ceux qui se moqueraient de l'intervention de Jean d'Espagne, mais aussi, et davantage sans doute, ceux qui n'aiment pas le fromage.

Mais ce même panégyriste a raison de rappeler que partout en Savoie le fromage est depuis très longtemps (j'entends, bien avant la conquête romaine, puisque l'exportation à Rome des tommes, vacherins et reblochons était déjà régulière ¹⁾ un aliment fondamental des montagnards; si un enfant en éprouve le dégoût, il est très difficile de le nourrir convenablement; cette difficulté était surtout grande sous les rois sardes, alors que la viande et les pommes de terre ne jouaient pas dans l'alimentation des vallées écartées un rôle aussi considérable qu'aujourd'hui. Notez que Mégève est situé à 1.125 m. d'altitude et le Grand Bornand à 931 m. ; il n'y pousse que peu d'arbres fruitiers, peu de légumes et pas de céréales, sauf par endroits un peu de seigle très clairsemé.

Nous accorderons donc que comme guérisseur du *dégoût de tomme*, Jean d'Espagne a rempli un rôle social tout aussi considérable vis-à-vis des montagnards que, comme guérisseur de fièvres, vis-à-vis des habitants de la vallée de l'Arve. Si l'incrédulité du siècle et la loi de séparation n'avaient interrompu la diffusion de son culte, on aurait vu sans doute sa nouvelle spécialité lui conquérir une renommée mondiale, suivant le même processus qui lui avait déjà valu sa renommée étendue de guérisseur de fièvres, aujourd'hui devenue sans objet. Au lieu qu'il n'existe pas de remède comme la quinine pour couper le dégoût du fromage; en tant qu'il relève de la pathologie nerveuse, il peut se guérir tout aussi bien par une suggestion religieuse que par une suggestion laïque.

Il convient d'ailleurs de remarquer que les chartreux n'ont rien fait pour assurer à leur prier ce renouveau d'actualité; les témoignages publiés par M. Falconnet viennent des curés

1) Cf. Tochon, *loc. cit.*, p. 10-11.

de Scionzier, du Grand Bornand et de Mégève, mais non des frères ou des archives du couvent. C'était là comme une intrusion du clergé séculier dans un domaine fondé et mis en valeur par le clergé régulier, ou plutôt l'aboutissement de cette sorte de sécularisation des saints locaux qu'avaient systématiquement poursuivie les évêques de Genève et Annecy depuis saint François de Sales¹.

Quoi qu'il en soit, la carrière miraculeuse de Jean l'Espagnol a été brutalement interrompue par la loi de séparation, bien que le pèlerinage à sa chapelle subsiste encore chaque année aux 24 et 25 juin, mais fortement affaibli.

A. VAN GENNEP.

1) Tel fut le but des visites épiscopales à divers sanctuaires savoyards, par exemple de François de Sales au couvent augustinien de Sixt, de Charles-Auguste au Reposoir, etc., accompagnées de l'exhumation et suivies de la translation des reliques. Les démarches des chartreux rendirent le culte de Jean d'Espagne licite pour tout l'ordre en 1864. Le clergé séculier fit les démarches nécessaires pour faire abolir ce monopole et en 1878 le culte du Bienheureux fut étendu à tout le diocèse de Genève, avec inscription de sa fête non plus à la date traditionnelle du 25 juin, mais au 9 juillet; ce qui eût directement atteint le pèlerinage, n'était que les populations des alentours persistèrent à le maintenir à la date primitive.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

J. CHEVALIER. — **Étude critique du dialogue pseudo-platonicien l'*Axiochos* sur la mort et sur l'immortalité de l'âme** (Collection historique des grands philosophes). — Paris, Félix Alcan, 1915, 144 p., in-8°.

L'étude critique, consacrée par M. J. Chevalier au dialogue philosophique intitulé l'*Axiochos*, se recommande par de remarquables qualités. Le plan en est logique et net; la documentation abondante et précise; les idées, les arguments, les conclusions en sont fondés sur une connaissance parfaite du texte, présentés avec méthode, formulés avec une conviction raisonnée et prudente.

On sait quel est le sujet du dialogue. M. J. Chevalier le résume en deux pages. Socrate, appelé par le jeune Clinias auprès de son père Axiochos mourant, s'efforce de lui montrer que ses terreurs sont vaines, que la vie est une succession de maux, que la mort est, en quelque manière, un mot vide de sens et que l'âme immortelle possédera, après avoir quitté le corps périssable, une jouissance plus pure et plus complète de tous les biens. « Le dialogue s'achève par le récit du mage Gobryas, qui lut sur certaines tablettes d'airain apportées du pays des Hyperboréens à Délos par Opis et Hecaergos l'exacte description des Enfers, des plaisirs réservés à ceux qu'un bon démon inspira pendant leur vie, et qui prennent place dans le séjour des hommes pieux, où la présidence appartient aux initiés, alors que les coupables sont entraînés au séjour des impies, où les Danaïdes, Tantale, Titye et Sisyphe sont tourmentés de supplices éternels » (p. 13).

Bien que l'*Axiochos* soit édité parmi les œuvres de Platon, il est reconnu depuis longtemps, depuis l'antiquité même, qu'il n'est pas, qu'il ne peut pas être une œuvre du fondateur de l'Académie. M. J. Chevalier en renouvelle la démonstration par des preuves philologiques et

philosophiques. Il combat ensuite l'opinion des critiques qui attribuent le dialogue à un contemporain ou à un disciple de Platon, à Eschine le Socratique, par exemple, ou à Xénocrate ou à un Académicien du temps de Polémon.

Le terrain de la discussion ainsi déblayé, M. J. Chevalier s'efforce de déterminer ce que l'on peut connaître de l'auteur de l'*Axiochos*, de ses tendances et de sa mentalité, de l'époque approximative à laquelle le dialogue a été composé. Il procède d'abord à une étude très serrée du vocabulaire et de la langue : il en conclut que l'œuvre abonde en expressions, en formules et en constructions étranges, peu grecques et, pour la plupart, de date tardive. « Ce qui frappe par-dessus tout dans la langue de ce dialogue, c'en est le manque de spontanéité ou de naïveté. On sent d'un bout à l'autre l'exercice d'un rhéteur qui, pour chacun des développements qu'il a cousus ensemble, a recouru à un langage approprié dont il n'avait pas l'usage, et a puisé dans un vocabulaire spécial les termes dont il avait besoin et qui font disparate : termes de médecine, de politique et de pédagogie, de philosophie, de poésie, de mystique. La langue de l'*Axiochos* est une langue, sinon morte, du moins qui a cessé d'être vivante, qui ne jaillit plus directement de la pensée, mais applique sur une pensée autre des termes et des formules créés par une pensée qui n'est plus » (p. 63-64 et 66).

Ce n'est pas seulement dans la forme extérieure du dialogue que se révèle son âge relativement récent. Le contenu même de l'œuvre atteste des emprunts, pour ne pas dire de véritables plagiats, qui fournissent de précieuses indications chronologiques. Platon, Epicure, Crantor l'Académicien, Télès le Cynique, maints Stoïciens, peut-être même les Néo-Pythagoriciens ont été mis à contribution. « Cette enquête suggère invinciblement une date tardive pour le dialogue : non-seulement parce que l'auteur a manifestement connu et utilisé des écrits postérieurs au IV^e siècle, mais encore et surtout, peut-être, parce que dans les expressions, dans les tendances, dans la mentalité, dans le choix et dans l'agencement des thèmes, tout dénote que cette œuvre, trop peu originale pour être autre chose que le reflet d'une époque, est étroitement apparentée aux œuvres de l'époque alexandrine tardive ou de l'époque romaine » (p. 85).

Enfin — et c'est la partie du travail de M. J. Chevalier qui intéresse le plus l'historien des religions — un examen approfondi du mythe, par lequel se termine l'*Axiochos*, confirme et précise les inductions tirées de l'étude de la langue et de la critique des idées. Ce mythe, comme le

fait très justement observer M. J. Chevalier, n'est pas une simple fiction poétique. Il est impossible de ne pas rapprocher les tablettes d'airain, sur lesquelles le mage Gobryas prétend avoir lu l'exacte description de l'Hadès, soit des lamelles d'or, découvertes dans l'Italie méridionale, qui portent des inscriptions orphiques; soit des tablettes d'airain où étaient gravées, d'après Pollux, les lois relatives à la religion et aux coutumes des anciens. L'auteur de l'*Axiochos* s'est évidemment inspiré des traditions populaires sur les Champs Elysées, traditions dont les poètes, depuis les chants homériques, nous ont transmis l'écho et que Plutarque appelle le λόγος τῶν παλαιῶν ποιητῶν. Outre cette influence générale M. J. Chevalier reconnaît dans maintes parties du mythe de l'*Axiochos* le reflet des doctrines orphiques : c'est aux Orphiques qu'il faut attribuer l'idée de l'eau pure ou fraîche, ψυχρὸν ὕδωρ, et des banquets que les initiés et les justes doivent trouver dans les Eufers; c'est également aux Orphiques que sont dues les représentations accoutumées du Tartare, de l'Erèbe et du Chaos. Parmi les supplices exemplaires infligés aux grands criminels, celui des Danaïdes, que décrit l'*Axiochos*, est étudié de très près par M. J. Chevalier. Il prouve, en effet, que le nom de Danaïdes n'a pas été attribué d'une façon certaine, avant l'époque d'Auguste, aux femmes qui dans les Enfers portaient de l'eau dans des cribles. Aucun texte littéraire ne mentionne avant cette époque la légende du tonneau des Danaïdes. Quant aux documents d'archéologie figurée, non-seulement ils confirment ce silence des documents écrits, mais ils fournissent la clef « qui permet d'interpréter le mythe [des Danaïdes] et son évolution. » (p. 98). Les jeunes filles représentées portant un vase dans l'Hadès sont des vierges qui n'ont pas été initiées au mariage; le vase qu'elles portent n'est autre que la jarre, appelée loutrophore, qui surmontait la tombe des vierges. « Les Danaïdes, poursuit M. J. Chevalier, ayant tué leurs époux n'ont pas accompli le τέλος du mariage auquel elles s'étaient religieusement engagées, et elles demeurent ἀτελεῖς ou ἀτέλειστοι, au même titre que ceux qui ne connaissent pas le τέλος des mystères, les ἀμύητοι ou ἀνόσιοι : elles doivent porter éternellement aux Enfers le vase, symbole de leur virginité... D'autre part l'image du vase... dut, sous l'influence des idées religieuses, être interprétée comme le symbole d'un châtiment éternel, de la répétition indéfinie et vaine du rite non accompli : la similitude du châtiment et peut-être diverses autres confusions amenèrent à une certaine époque l'identification des Danaïdes ἄγαμοι aux ἀμύητοι et même la substitution des unes aux autres, pour la figuration des hydrophores de

l'Hadès dans les tableaux, peintures de vases et descriptions littéraires. Dès lors le mythe s'est restreint et spécialisé : on ne parle plus du $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ des non-initiés, mais uniquement du tonneau des Danaïdes » (p. 100). M. J. Chevalier établit que cette substitution n'est pas antérieure au 1^{er} siècle av. J.-C. ; ce fut seulement alors que la légende du tonneau des Danaïdes devint courante en Grèce et à Rome.

Un autre indice chronologique est procuré par l'idée de piété, de pureté morale, $\epsilon\upsilon\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\alpha$, qui est exprimée dans l'*Axiochos*. Cette idée n'a pris le pas sur la notion d'initiation ou de pureté rituelle que tardivement.

Au terme de cette longue discussion, M. J. Chevalier conclut que « l'*Axiochos* se rattache au mouvement d'idées représenté par le néo-pythagorisme et ne paraît pas être antérieur au début du 1^{er} siècle avant Jésus-Christ » (p. 115).

Dans un dernier chapitre, après avoir rappelé les multiples jugements portés sur la valeur de l'*Axiochos* depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne jusqu'aux temps modernes, M. J. Chevalier définit nettement l'intérêt de ce dialogue, sans originalité philosophique et sans valeur littéraire. « L'*Axiochos* se rattache étroitement au courant d'idées du paganisme finissant, et il en est une expression d'autant plus intéressante pour l'historien qu'elle est plus impersonnelle et représente mieux, de la sorte, la mentalité commune. En ce petit écrit, nous avons retrouvé, non déguisées, à peine même assimilées, toutes les notions et toutes les croyances, d'origines très diverses, qui se partageaient alors les esprits. Par lui, nous voyons que l'antiquité, à son déclin, préoccupée du problème de l'immortalité de l'âme, n'était pas arrivée à établir sur de solides fondements l'espoir en une autre vie ; sa morale, ébranlée par les spéculations des philosophes, était faite plus de résignation découragée que d'assurance joyeuse. Ce n'était point d'elle qu'il fallait attendre la croyance rénovatrice qui devait prolonger les perspectives de l'humanité en lui ouvrant l'infini. » (P. 141-142.)

Comme le prouve cette dernière page, la monographie, consacrée à l'*Axiochos* par M. J. Chevalier, dépasse les limites d'une œuvre purement philosophique ou littéraire. Sa portée est plus grande. Elle intéresse l'histoire générale du sentiment religieux dans l'antiquité. Elle est une brillante contribution à l'étude de ce sentiment dans le paganisme déjà ébranlé ; en mettant en lumière l'impuissance de la mythologie et des cultes gréco-romains à satisfaire les aspirations de l'âme, à calmer ses angoisses sur la vie d'outre-tombe, elle explique nettement,

après et avec beaucoup d'autres travaux, pourquoi d'abord les cultes orientaux, culte d'Isis, culte de Cybèle, culte de Mithra, se répandirent aux premiers siècles de l'ère chrétienne dans l'empire romain, et pourquoi plus tard le christianisme triompha d'une religion qui ne savait plus ni consoler les cœurs endoloris ni rassurer les âmes inquiètes.

J. TOUTAIN.

A. BOUCHÉ-LECLERCQ. — **Histoire des Séleucides**. 2 vol. in-8, p. I-IV, 1-485 et 487-729, avec 4 planches et 2 cartes. — Paris, Leroux, 1913-4.

L'ouvrage de B. ne touche à l'histoire des religions que par deux points secondaires, la révolte de la Judée sous les Asmonéens et la question de la déification des Séleucides.

Le soulèvement de Mattathias et les victoires de Judas Machabée, ainsi que tous les faits qui suivirent jusqu'à la prise de Jérusalem par Pompée en l'an 63, appartiennent en propre à l'histoire du peuple juif et nous ne suivrons pas l'auteur dans le récit qu'il fait de cette longue suite d'événements tragiques. En revanche la profanation du temple par Antiochos Epiphane, qui fut le prélude et la cause initiale de la révolte, pose un problème qui nous intéresse de plus près. En effet il est généralement admis que les Anciens, très attachés à leurs croyances et aux rites qu'ils tenaient de leurs ancêtres, étaient en revanche très respectueux des dieux et des sacerdoces étrangers. S'ils ne cherchaient pas d'ordinaire à faire des prosélytes, ils toléraient toutes les dogmes et tous les cultes qui ne portaient pas préjudice à l'ordre public et, s'ils hésitaient parfois à permettre chez eux certaines pratiques, ils ne songeaient pas à les interdire à autrui, surtout à ceux qui les avaient suivies de tout temps. Or, ici, contrairement aux traditions helléniques et aux exemples même qu'avaient pu lui donner ses prédécesseurs, Antiochos, s'il ne se livre pas à tous les excès qu'ont flétris ses ennemis, institue du moins le culte hellénique à Jérusalem et installe dans le Temple la statue de Zeus Olympios. Il y a là une contradiction sur laquelle B. s'explique avec un visible effort d'impartialité. Sans doute il rejette sur l'antipathie « ancestrale et réciproque » des Syro-Hellènes pour les Juifs une part des rigueurs excessives de la répression et il insiste à plusieurs reprises sur les inimitiés que l'esprit indomptable des

Hébreux ne cessa de leur attirer à toutes les époques de leur histoire. Mais il reconnaît franchement, p. 276, qu'Epiphane commit « un attentat odieux contre la liberté de conscience ». Et, dit-il, ce crime a été une faute : en exaltant le fanatisme xénophobe qu'il voulait extirper, le Séleucide entrava à jamais une assimilation qui « se serait peut-être faite à la longue » et donna par suite essor à l'« espérance messianique ». Au demeurant son exemple a été suivi et l'esprit d'intolérance a été répandu dans le monde par le judaïsme et par les religions « qui se sont approprié son héritage ». J'avoue n'avoir pas lu le livre de B. sur *l'Intolérance religieuse et la politique*, mais les passages qui précèdent suffisent à nous en faire connaître l'esprit.

Sur la question du culte reçu par les Séleucides, l'auteur tient pour une théorie moyenne, qui doit, sans doute, approcher de la vérité. La dynastie nouvelle ne succédant pas, en Asie Mineure comme en Égypte, à une famille divinisée depuis de longs siècles, les rois se contentèrent d'honneurs intermédiaires et relativement modestes. Sans doute Antiochos I^{er} Soter a de son vivant un prêtre à Ilion (p. 466), mais l'apothéose proprement dite, celle que consacre un culte stable, est réservée aux morts. Sauf exception, on n'aperçoit guère durant cette période que des dévotions locales ou privées et il n'y a pas trace d'un culte dynastique officiel. Pas plus que dans la suite les empereurs romains, les Séleucides n'ont été « officiellement et légalement » dieux de leur vivant, p. 614.

Le tour « pragmatique » que B. a donné à son histoire l'empêche de se poser d'autres questions qui seraient, pour cette revue, d'un vif intérêt. Des quinze chapitres dont se compose son livre, un seul, le dernier, qui n'est pas le plus long, est consacré à autre chose qu'à raconter les gestes, rarement héroïques, et les compétitions dynastiques des Séleucides. L'auteur n'a pas eu à se demander l'influence qu'a pu exercer cet empire hellène sur le développement ultérieur et sur l'évolution des croyances religieuses. Par ce fait seul que, pendant près de trois siècles, une même famille, d'origine grecque, a régné d'abord jusqu'à l'Indus, puis, lorsqu'elle fut rejetée en arrière par les Parthes, jusqu'à l'Euphrate, les civilisations orientale et occidentale se trouvèrent pour la première fois continûment et intimement rapprochées et ce contact étroit ne dut pas être sans d'importantes conséquences. Le polythéisme grec, ainsi mis en rapport avec des dogmes multiples et divers tels que le mazdéisme et le judaïsme, ne put pas ne point se modifier et se transformer au contact de croyances si opposées et dont l'esprit était si étranger au

sien. Et sans doute influa-t-il aussi sur ces religions, qui s'humanisèrent à son exemple. Les documents nous manquent encore pour tracer un tableau, exact et complet, de ces relations et de ces emprunts mutuels, mais la question est de celles qui mériteraient au premier chef d'attirer l'attention et de provoquer les recherches. Même s'il ne devait y être fait qu'une réponse partielle, nous y gagnerions de mieux connaître, d'une manière plus intime et plus profonde que par le passé, non seulement l'histoire générale, mais les origines même du christianisme.

A. DE RIDDER.

ED. KRAKOWSKI. — **Les sources médiévales de la Philosophie de Locke.** — P. Jouve, 1915, in 8°, 215 pp. (Table, Index).

M. Edouard Krakowski, étudiant polonais à l'Université de Paris, a présenté cette étude à la Faculté des Lettres pour le doctorat d'Université. Le titre en est attirant : Locke, le Descartes anglais, le libre esprit précurseur et patriarche du XVIII^e siècle, l'émancipateur par excellence, — débiteur et en quelque façon disciple du Moyen-Age ! Il y aurait là un acquêt piquant et précieux pour l'histoire des idées et de leurs étranges fortunes... C'est la peine d'examiner comment M. Krakowski démontre sa thèse.

Après une analyse des ouvrages philosophiques de Locke, M. K. expose successivement les influences médiévales qu'a pu subir Locke pendant sa formation intellectuelle ; — les sources de la théorie sensationniste de Locke (influence indirecte d'Aristote et de Plotin par le canal des philosophes médiévaux et principalement de saint Thomas et de ses successeurs) ; — les sources de la théorie de Locke sur les qualités primaires et secondaires (saint Thomas, Duns Scot et Jean de la Rochelle) ; — les sources de la théorie des idées générales (Guillaume d'Occam et Gabriel Biel, peut-être Roscelin et Durand de Saint-Pourçain. — Pour ce qui est des idées du « *Christianisme raisonnable* », M. Krakowski indique Abélard et Roger Bacon comme ayant pu inspirer le penseur anglais. Il pense de même trouver l'origine des conceptions théologiques de Locke dans le Plotinisme, notamment chez saint Jean Damascène, saint Anselme, Guillaume d'Occam, Raymond de Sebonde, Nicolas de Cusa. Il croit en particulier que son « *angélologie* », — sa théorie des êtres supérieurs intermédiaires entre Dieu et

l'homme, — procède de Roger Bacon, de Robert de Lincoln, de saint Thomas, de Duns Scot, etc.

Seulement, dans toute cette exposition et ce dénombrement, on ne peut pas ne pas être frappé de la formule fréquente : « Locke a pu connaître... Locke a dû lire... Il est très possible... très probable que Locke ait lu... ait connu ». Et d'autres fois, au lieu de ces suppositions, ce sont des affirmations comme celle-ci (p. 57) : « Sa foi [chrétienne] ressemble à celle d'un homme du moyen âge ». Et p. 59 : « Nous nous proposons de rechercher quelles doctrines médiévales *peuvent être considérées* comme les sources originales de Locke ».

De ces affirmations comme de ces hypothèses il faudrait des preuves, et précises. Si l'on veut faire de l'histoire des idées une histoire à peu près solide, si l'on veut arriver, à force de monographies, à constituer l'histoire générale dans sa suite et son enchaînement, il convient d'être très prudent à affirmer la filiation des esprits et la genèse des doctrines. Des analogies, des ressemblances, n'impliquent ni des influences subies ni des emprunts conscients. Il me semble qu'on ne saurait parler de « sources » que dans les cas où l'on voit, de ses yeux, les gens allant y puiser et y boire. Je souhaiterais que la méthode fût telle :

1° Interroger l'auteur lui-même sur les maîtres — vivants ou morts, bien entendu, — qu'il a eus, soit qu'il les ait choisis, soit qu'il les ait reçus; sur ceux qu'il a subis, pour ensuite les rejeter; sur ceux qu'il a compris, aimés et suivis;

2° Comme il faut toujours se défier à la fois de deux travers humains, d'une part l'amour-propre et l'ambition de paraître *autodidacte*, — d'autre part, la vanité érudite, la prétention d'avoir tout utilisé, et de n'avoir rien ignoré, — il est nécessaire d'interroger très sévèrement, minutieusement, la biographie, ou, pour mieux dire, les documents biographiques, quand on les peut atteindre;

3° Enfin et surtout, il faut étudier les textes où l'auteur a mis authentiquement sa pensée, et avec eux confronter les textes de ses prédécesseurs qu'il cite, s'il en cite, ou, s'il n'en cite pas, ceux dont il a pu, selon quelques vraisemblances, s'inspirer sans le dire. Examen délicat, car alors il faut comparer, bien moins les préoccupations philosophiques et religieuses que ces textes analogues attestent, que la position des questions qui s'y révèle, la méthode selon laquelle ces problèmes sont traités, la teneur exacte et la nuance des solutions qui s'expriment.

Or, dans le cas présent, que semblent donner ces trois moyens d'investigation au chercheur qui se demande quelle est la dette de Locke à l'égard du moyen âge ?

Cette dette, Locke l'a-t-il quelque part, ou proclamée, ou déniée ? Je crois bien qu'il n'en parle pas.

Locke a-t-il été pénétré du moyen âge, soit par l'enseignement auquel, jeune, il fut soumis, soit par les lectures qu'il fit librement ?

Quel était l'enseignement à Oxford quand Locke y étudia ? Je vois bien (K., p. 41) que Ritter¹ nous dit que la *Summa totius logices* de Guillaume d'Occam y était employée comme *Manuel* encore à la fin du xvii^e siècle ; qu'on la réimprima à Oxford en 1675, comme aussi, en 1637 et 1640, on y réimprima des ouvrages de Buridan. Mais ne peut-on pas supposer que, de cette librairie classique médiévale, Locke ne fut pas impressionné plus que de raison, quand on sait, — et c'est M. K. lui-même qui, loyalement, nous le rappelle, — qu'à Oxford, en ce temps-là, « on était généralement *ramiste* ». L'enthousiasme pour Ramus n'implique certes point un culte pour le moyen âge, ou tout au moins pour la scolastique du moyen âge², que Ramus, à tort ou à raison, confondait avec sa grande haine, Aristote...

Et nous savons aussi (voyez le très solide ouvrage de CH. BASTIDE sur *John Locke*) qu'à supposer que les professeurs d'Oxford fussent des traditionalistes médiévaux, Locke n'était pas un docile, tout au contraire, qu'il était déjà, à l'Université, un novateur³.

Et nous savons enfin que, parmi les professeurs de l'Université, ce n'est pas aux traditionalistes qu'il s'attacha, mais à John Owen dont l'anti-papisme et la tolérance ne devaient pas faire un fervent du moyen âge. De ce « moderne, » Locke subit profondément l'influence : ceci encore, M. K. nous le remémore à juste titre (p. 44).

Quant à ses lectures, il est certain qu'il connut Descartes assez tard, mais tout de même, je pense, vers 1660 ou 1665. Et en même temps, ou un peu plus tard, il étudia les penseurs de Port-Royal, Nicole en

1) Sur l'enseignement d'Oxford, il y a, je crois, des ouvrages plus spéciaux et plus récents que *l'Hist. de la philosophie chrétienne* de Ritter.

2) Sur la distinction nécessaire de la scolastique et de la philosophie médiévale, cf. FR. PICAVET, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 1907, et *Essais sur cette histoire*, 1913.

3) « Les témoignages contemporains nous représentent Locke à l'Université comme un esprit inquiet, avide de connaissances nouvelles, critiquant l'enseignement officiel », BASTIDE, p. 21.

particulier ; — et surtout il goûta les adversaires de Descartes, notamment Gassendi. Tout cela n'était pas très « médiéval ».

La seule chose que l'on puisse, sur ce sujet, avancer avec certitude, c'est que, par Cudworth, Locke connut le Plotinisme ; M. Krakowski a raison d'insister sur ce fait (p. 51-52), que Cudworth intéressa beaucoup l'auteur de *l'Entendement humain*. Voilà peut-être la seule influence médiévale que sa biographie permette de constater sûrement, — si toutefois l'on veut annexer Plotin (qui est, de la première moitié du III^e siècle) à un moyen âge un peu libéralement agrandi.

Passons aux indications fournies par des écrits de Locke. — J'avoue que les « rapports » signalés par M. Krakowski entre les « théories philosophiques et religieuses du moyen âge » et celles de Locke ne me paraissent presque jamais révéler des emprunts proprement dits. Dès les premières pages, une de ces interprétations de M. K. nous arrête, qui est, vraiment, un peu bien violente. M. K. relève, dans la *Vie de Locke* par lord King, une sorte de profession de foi religieuse composée par Locke pour « la Société des chrétiens pacifiques ». De cette profession de foi, l'un des deux points de doctrine qui résultent, c'est que « Jésus-Christ, notre Seigneur et Sauveur, est le grand modèle proposé à notre imitation ». Mais qu'est-ce à dire ? N'y a-t-il pas là un gros aveu ? « Nous trouvons dans cette idée, dit M. Krakowski, un rappel de *l'Imitation de Jésus-Christ* » ! (K., p. 55). — N'insistons pas, — et reportons-nous aux textes des ouvrages philosophiques ou religieux de Locke auxquels (p. 113, n. 1) M. K. nous renvoie comme révélant ses préoccupations médiévales. Je ne suis pas sûr que ces textes, — ceux du moins que j'ai vérifiés, — soient beaucoup plus probants. J'y trouve bien des ressouvenirs de certaines doctrines scolastiques connues, des expressions célèbres du vocabulaire scolastique (*a parte ante... a parte post; definitio per genus et differentiam, linea praedicamentalis... formae substantiales*, etc.), mais franchement, ces réminiscences suffisent-elles à démontrer soit une familiarité véritable, soit surtout une dépendance et une obligation de la pensée de Locke à l'égard des docteurs du moyen âge, soit même, seulement, une préoccupation combative de les réfuter ?

Car c'est à ceci, en somme, que parfois M. K. paraît limiter sa thèse. Ainsi, p. 112 : « Si, dit-il, nous pouvons croire que cette philosophie a eu sur Locke une certaine influence, c'est que, « dans bien des pages de son œuvre, il critique l'enseignement scolastique ; puisqu'il le critique, il a dû le connaître... » La conséquence n'est pas nécessaire.

Heureusement que M. K. ajoute à ce raisonnement contestable deux correctifs : « il a pu la connaître *en partie* », et puis : « on pourrait dire qu'il a, [de l'enseignement scolastique] critiqué *la forme plutôt que le fond* ».

Là, j'imagine, est la vérité. Locke impatient, dès sa jeunesse, des traditions et des dogmes, n'a sans doute jamais étudié le moyen âge que par force, si l'on peut dire, par nécessité scolaire. Dans la suite, il l'a réfuté, mais sur ses mauvais et vagues souvenirs d'irrespectueux écolier ; il l'a malmené en passant, de loin et en bloc, sans se soucier de revenir à chacun de ces maîtres fastidieux et périmés, sans se croire tenu de les comprendre mieux afin de les combattre.

C'est à ces constatations que peut-être M. K. aurait dû borner sa démonstration. Il a voulu trop prouver. Et il a peu, ou mal, prouvé. C'est le défaut de cet essai, d'ailleurs estimable, et où l'on sent, chez un élève de M. Picavet, une connaissance étendue, qui devient rare de nos jours, de la si riche pensée du moyen âge.

A. RÉBELLIAU.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Paul HUMBERT, **Qohéleth** (Extrait de la *Revue de Théologie et de Philosophie*, n° 16, septembre-octobre 1915), Lausanne, bureau de la rédaction, 27 pages. — M. Paul Humbert, en quelques pages qui m'ont rappelé le charmant et spirituel essai de M. Plumptre¹, tente d'abord de reconstituer la biographie de celui qui s'est caché sous le pseudonyme énigmatique de Qohélet (en grec Ecclésiastès). Il se le figure comme un *hdkdm*, c'est-à-dire un de ces sages ou scribes qui enseignaient aux jeunes Juifs comment il fallait se conduire dans la vie. Qohélet vivait au III^e siècle avant notre ère, au moment où « judaïsme et hellénisme s'affrontaient ». Élevé d'abord dans la bonne doctrine traditionnelle, il voyagea beaucoup dans un monde déjà tout pénétré d'influences grecques. Doué d'un esprit curieux, il s'intéressa à une foule de problèmes ignorés des anciens Hébreux; riche, il put se permettre toute sorte d'expériences; il perdit presque complètement sa foi juive.

M. Humbert donne ensuite une analyse fine, nuancée et qui paraît fort juste, des idées de ce moraliste si peu semblable aux autres sages de sa nation. Il relève l'originalité de sa pensée : le premier de son peuple à notre connaissance, Qohélet a mis en question la valeur même de la vie. M. Humbert met en lumière le don d'observation de cet esprit pénétrant, son relativisme, ses tendances au fatalisme et au matérialisme, son pessimisme allant parfois jusqu'au nihilisme, son scepticisme. Il ne croit, du reste, pas que le sage juif ait puisé ses principes dans les systèmes philosophiques de la Grèce, mais qu'il a accueilli les « idées venant de Grèce et flottant, plus ou moins vagues, dans le milieu palestinien ». Il précise enfin les notions de l'auteur sur Dieu et sur la morale.

Quant aux passages du livre qui ne cadrent pas avec le tour d'esprit sceptique et pessimiste de l'écrivain et reproduisent les doctrines de la piété traditionnelle, M. Humbert, adoptant à peu près sur tous les points les vues de M. Podechard², les attribue partie à un correcteur piétiste (*hasid*), partie à un *hdkdm* orthodoxe; quelques additions auraient été faites aussi par un disciple de Qohélet.

M. Humbert conclut : « Renan a écrit que « les dix ou douze pages de ce

1) *Ecclesiastes*, Cambridge, 1881.

2) *L'Ecclésiaste*, Paris, Gabalda, 1912.

« petit livre sont dans le volume sombre et toujours tendu qui a fait le nerf de « l'humanité, les seules pages de sang-froid ». Certes l'auteur est de sang-froid, mais aussi il ne vibre plus, le ressort de la vie et de la volonté se détend en lui... Ce n'était pas une personnalité créatrice, ce n'était une âme ni très religieuse ni assoiffée d'idéal moral. Quelles que fussent ses croyances sur l'Au-delà, il aurait pu dire oui à la vie. »

Adolphe Lods.

GUGLIELMO QUADROTTA. — **Religione, Chiesa e Stato nel pensiero di Antonio Salandra.** — Roma, Libreria « Bilychnis », 1916, grand in-8, 31 pages, 1 lira. — L'auteur du très intéressant opuscule *Le Pape, l'Italie et la Guerre* (signalé dans le numéro de juillet-octobre 1915, p. 210) vient d'étudier *la Religion, l'Eglise et l'Etat* dans la pensée du président du Conseil des Ministres. Et l'homme d'Etat a authentiqué l'exactitude de ce travail en adressant à l'auteur une lettre fort courtoise, reproduite en tête de cette édition. M. Salandra ne s'est jamais occupé *ex-professo* des problèmes relatifs à la religion et à l'Eglise; il a simplement dit ce qu'il en pensait selon les circonstances. Ces circonstances ont été politiques et historiques. Elles seront encore historiques, dans un autre sens, puisque M. Salandra règlera (ou peut-être même a déjà réglé) la question de l'admission du pape au congrès de la paix, si congrès il y a. Grâce à l'excellente méthode d'exposition qui y est employée et à ses notes érudites, le mémoire de M. Quadrotta présente plus qu'un intérêt d'actualité.

A. HOUTIN.

ERNESTO BUONAIUTI. — **Il Cristianesimo nell' Africa Romana.** — Roma, Tipografia Bardi, 1915, in-8, 30 pages, 1 lira. — Leçon d'ouverture du cours d'histoire du christianisme à l'Université de Rome. M. l'abbé Buonaiuti, qui remplace le feu professeur Baldassare Labanca, a choisi saint Augustin pour sujet de son enseignement. Il semble enclin à exagérer la valeur de ce grand homme et même aussi la transcendance du christianisme. Ce sont des tendances fréquentes chez un historien du christianisme et chez un hagiographe. Pour le critiquer, il convient d'attendre qu'il ait plus amplement développé ses thèses.

M. Buonaiuti a commencé en 1916 la publication d'une *Rivista di scienza delle Religioni* qui paraîtra tous les deux mois (Rome, Tipografia Bardi, abonnement d'un an : 15 lire pour l'étranger). Le comité de rédaction se compose de : M. Giulio Farina, du Musée égyptien de Florence; M^{re} Umberto Fracassini, professeur d'histoire du christianisme à l'Institut d'Études supérieures de Florence; M. Uberto Pestalozza, professeur d'histoire des religions à l'Académie scientifico-littéraire de Milan; Raffaele Pettazzoni, professeur d'histoire des religions à l'Université de Bologne; M. Luigi Salvatorelli et

M. l'abbé Nicola Turchi. Le premier numéro publié contient des articles de MM. Buonaiuti, Turchi, Primo Vannutelli, Motzo et Pettazzoni. Commencer une telle revue dans les circonstances actuelles est un grand acte de foi. Nous souhaitons qu'il soit récompensé.

A. HOUTIN.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

L'APHRODITE CHYPRIOTE¹

On ne s'est rendu compte qu'assez récemment du rôle considérable joué par Chypre durant les deuxième et premier millénaires avant notre ère. L'époque mycénienne, notamment, a fourni des produits achevés qui ont leur place à côté de ceux de la Grèce propre et de la Crète.

L'étendue et la fertilité de l'île, sa richesse en essences forestières comme en métaux, sa position géographique si favorable, qui en faisait pour les anciennes marines l'escale obligée entre l'Europe, l'Asie et l'Afrique, tout concourait à y développer une civilisation brillante. Parmi les Egéens, le peuple chypriote a eu le plus de contact avec les populations orientales de race sémitique ou sémitisée ; il ne semble pas cependant que cette dernière influence ait été dominante. Ainsi on peut citer, comme emprunt, l'usage du cylindre employé en guise de cachet, avec figures ou caractères gravés sur la courbure — et non sur le plat des extrémités comme dans la Crète primitive ; — mais Chypre n'adopte l'écriture babylonienne que pour correspondre avec la chancellerie égyptienne. Dans le pays, on use d'une écriture égéenne.

Les Chypriotes ne se sont pas contentés d'exploiter et d'exporter les produits de leur sol, ils ont accru leur richesse en créant chez eux les industries correspondantes, en particulier l'industrie du bronze ; ils ont acquis une grande habileté dans la construction et le gréement des navires et, dès

1) Nous reprenons ici, en la remaniant, une conférence faite en 1914 au Musée Guimet sur la « Grande déesse chypriote ». Nous prions M. Guimet d'accepter nos remerciements pour le prêt des clichés de cet article.

le milieu du deuxième millénaire, ils ont déversé sur les côtes voisines une part importante de leur industrie céramique. Nombre d'objets en terre cuite, en bronze, même des éléments architectoniques que l'on attribuait jusqu'ici aux Phéniciens, doivent être restitués aux Chypriotes. La Phénicie a été submergée, plusieurs siècles durant, par les produits de l'industrie chypriote, si bien qu'on ne peut pratiquer une fouille profonde sur la côte syrienne sans amener au jour d'abondants témoins chypriotes¹.

Vers la fin du deuxième millénaire, de grands mouvements de peuples affectent la Méditerranée orientale. Les Achéens, qui avaient probablement déjà quelques installations dans l'île, cèdent à la pression doriennne et se réfugient à Chypre où leur dialecte supplante peu à peu la langue égéenne particulière au pays. Cette primitive langue égéenne est attestée par des inscriptions qu'on ne peut encore déchiffrer.

Également vers la fin du deuxième millénaire, les marchands phéniciens, attirés par le commerce du cuivre et les richesses de l'île, établissent des comptoirs sur la côte méridionale, bientôt convertis en colonies. Nous savons ainsi par un des plus vieux textes phéniciens que les Tyriens fondèrent une ville du nom de *Qart-Hadaschat*, la Carthage chypriote, avant peut-être la fondation de la Carthage africaine. A la pénétration de la Phénicie par le commerce chypriote, correspond alors une pénétration de Chypre par la Phénicie, à laquelle se superposera l'occupation assyrienne comme conséquence des conquêtes de Sargon II. Sous les rois de Perse, l'élément phénicien sera favorisé pour tenir en échec les éléments grecs. La domination phénicienne à Chypre est donc relativement tardive.

A ces influences s'oppose souvent, à partir du xvi^e siècle avant notre ère, l'action égyptienne, attestée par les trouvailles archéologiques comme par la correspondance que le

1) On nous permettra de renvoyer le lecteur à la démonstration que nous avons présentée dans la deuxième édition de nos *Civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Égée*, Paris, 1914.

roi de Chypre échangeait avec Aménophis IV et dont la découverte à El-Amarna, en Égypte, est restée célèbre. Il résulte de ces lettres que le roi de Chypre jouissait d'une indépendance et d'un prestige autrement grands que ses collègues phéniciens.

Si nous avons noté ces points de repère, c'est que l'étude des anciens cultes chypriotes doit tenir compte de toutes ces influences. Dès maintenant nous pouvons prévoir que le type de la grande déesse chypriote n'a pas été sans subir des transformations, tout au moins dans ses représentations figurées et ses attributs.

Cette grande déesse est bien connue, c'est l'Aphrodite chypriote ; mais la vogue dont elle a joui auprès des poètes, les déformations qu'ils ont fait subir à son mythe selon cette tendance critique à ramener sa carrière à des incidents profanes qui annonce la désagrégation du culte, tout le long travail des siècles, ont considérablement obscurci le caractère fondamental de la déesse.

Hésiode rapporte qu'Aphrodite est née de l'écume marine sur les côtes de Chypre au point où Cronos jeta le membre viril qu'il venait de couper à son père Ouranos. La déesse a souvent été représentée sortant des flots, surtout depuis l'Anadyomène d'Apelle. D'autres exégètes anciens ont prétendu que la déesse avait été déposée sur le rivage de Chypre par une coquille marine. Reçue par les Heures, comme le montre le relief du trône Ludovisi, celles-ci lui passèrent autour du cou un collier étincelant, la coiffèrent d'une couronne et la menèrent à la demeure des Olympiens.

Il est bien évident que ce n'est pas cette légende, puisqu'elle n'était pas admise partout, qui a imposé aux représentations figurées de la déesse le collier et la couronne ; mais que ce sont ces attributs, qu'elle possédait, nous le verrons, dès le troisième millénaire avant notre ère (fig. 1), qui ont fourni un trait à la légende. Ce point admis, il nous semble qu'on peut, par analogie, expliquer le détail de la nais-

sance marine d'Aphrodite qui constitue encore une énigme.

Une des pratiques les plus répandues dans les cultes de l'ancien Orient consistait, au printemps ou à un moment de l'été, dans le renouvellement ou le rajeunissement des simulacres divins. La pratique est d'ailleurs générale et l'on sait que Mannhardt et Frazer y ont retrouvé l'origine des cérémonies pratiquées encore sous le nom de carnaval. Parfois, on se contentait, comme à Athènes, de renouveler la garde-robe de la déesse et de laver sa statue ; souvent, notamment en Syrie, s'accomplissaient en effigie de véritables sacrifices du dieu.

Nous ne savons des mystères de Paphos que leur institution par le légendaire Cinyras et la particularité que l'on distribuait à chaque myste un phallus et du sel¹. Il se peut qu'on ait tardivement reconnu dans cette coutume une allusion à la naissance marine de la déesse, mais il est plus vraisemblable d'admettre que le mythe de la naissance est une explication, tardivement donnée, d'un très ancien rite de fécondation et de renouvellement pratiqué au bord de la mer.

On est tenté de trouver un écho moderne et affaibli de ce rite dans certaine coutume en faveur à Chypre. Au jour de la Pentecôte, le peuple s'assemble en foule sur la côte, notamment à Larnaca : on monte dans des barques, on s'asperge les uns les autres d'eau de mer et l'on va toucher du doigt un point du rivage.

Tous les auteurs anciens s'accordent à reconnaître que Chypre est la terre d'Aphrodite ; elle en est la souveraine, la *despoina*². Dans l'Iliade, elle porte le nom de *Kypris* et l'Odyssée connaît à Paphos « son sanctuaire et son autel

1) Nilsson, *Griech. Feste*, p. 365.

2) Les textes dans Engel, *Kypros* ; Alex. Enmann, *Kypros und der Ursprung des Aphroditenkultus* ; Preller, *Mythologie der Griechen* ; Dümmler, dans Pauly-Wissowa, *Real Encycl.*, s. v. *Aphrodite* ; Baudissin, *Adonis und Esmun* ; L. Séchan, *Dictionn. des Antiquités*, s. v. *Venus*.

parfumé d'encens ». Son culte est attesté dans l'île entière, à Paphos, à Idalion, à Amathonte, à Golgoi, à Salamis. On n'aurait jamais élevé le moindre doute sur l'origine indigène de l'Aphrodite chypriote sans une mention d'Hérodote dont on a d'ailleurs exagéré, et quelque peu dénaturé la portée.

Au sujet du temple d'Aphrodite céleste à Ascalon — autrement dit de l'Astarté phénicienne, — l'historien grec observe : « Ce temple, comme me l'apprennent mes recherches, est le plus ancien de tous ceux de cette déesse ; car celui de Chypre a été bâti sur son modèle, au rapport des Chypriotes eux-mêmes ¹. »

Il y a deux parts dans ce témoignage. La première est une identification entre la déesse chypriote et l'Astarté phénicienne : il n'y a rien là qui doive surprendre à l'époque d'Hérodote et surtout chez un historien avide d'identifications, mais rien dans cette affirmation, que nous nous expliquerons fort bien dans un instant, ne nous oblige à accepter une origine phénicienne pour l'Aphrodite chypriote. On a cherché à



Fig. 1. — La déesse Chypriote, type primitif (Musée du Louvre).

1) Hérodote, I, 105.

l'appuyer d'une étymologie fantaisiste en dérivant *Aphrodite* d'*Astoret* par l'intermédiaire d'un hypothétique **Aphoret*. Malheureusement, *Astoret* n'a pas plus existé qu'*Aphoret* : jamais en phénicien on n'a prononcé ainsi, pas plus qu'on n'a dit *Moloch* ou que les Juifs n'ont prononcé *Jéhovah*. Les Phéniciens prononçaient *Aschtart*, ce que les Grecs ont exactement rendu par Astarté.

La seconde partie du témoignage d'Hérodote est plus digne de considération, car elle repose sur une information de source chypriote. Nous devons admettre qu'à l'époque d'Hérodote, le sanctuaire de Paphos — car c'est évidemment ce dernier qui est visé ici — présentait une grande analogie de construction avec un sanctuaire phénicien. C'est dire qu'il consistait essentiellement en une enceinte sacrée, des autels en plein vent et une pierre sacrée, ou bétyle, figurant la déesse, ou plus exactement l'incorporant. Les animaux qui vivaient dans cette enceinte, notamment les colombes, devaient être considérés comme sacrés.

Ces détails sont confirmés par la description que Tacite donne du temple de Paphos à l'occasion de la visite de Titus¹. L'historien signale comme une merveille que les autels du sanctuaire n'étaient jamais mouillés par la pluie ; et cela n'était curieux à noter que si les autels se dressaient en plein air. Mais le plus surprenant pour un Romain, était l'image de la déesse « qui, dit Tacite, n'est point représentée sous la figure humaine ; c'est un bloc circulaire qui, s'élevant en cône, diminue graduellement de la base au sommet. La raison de cette forme est ignorée ». Les monnaies de l'île reproduisent ce bétyle comparable à celui qui s'élevait encore à l'époque romaine dans le temple d'Astarté à Byblos. L'empreinte des cultes phéniciens est donc indéniable ; mais elle ne paraît pas remonter plus haut que le moment où les colonies tyriennes sont venues se fixer dans l'île.

Une autre preuve de contact entre cultes chypriotes et

1) Tacite, *Hist.*, II, 3.

cultes phéniciens est fournie par l'introduction à Chypre — probablement au commencement du premier millénaire avant notre ère — du vocable d'Adonis. Les relations que la grande île entretenait avec les Grecs d'Ionie ont servi à propager ce vocable plus au nord et ainsi s'explique que Sapho, dès le ^{vii}^e siècle, mentionne ce dieu. L'épithète phénicienne d'*adon* (seigneur), *adoni* (mon seigneur), grécisée en Adonis ne fit guère que remplacer à Chypre des vocables locaux plus anciens comme Aô, Gauas, Pygmalion. Et cette équivalence des termes jette un trait de lumière. Ces divinités locales devaient être auprès de l'Aphrodite chypriote dans le même rapport que l'Adonis phénicien avec Astarté. Or, l'Adonis phénicien est un dieu agraire, un esprit de la végétation dont on pleure la mort et dont on assure la résurrection par les rites appropriés. Généralement, cet esprit de la végétation est lié à la Terre-mère, à la déesse Terre qui passe pour enfanter les hommes, les animaux et les plantes. Précisément, nous vérifierons que la déesse chypriote était primitivement une déesse-mère.

A son tour, l'Aphrodite chypriote n'a pas été sans action



Fig. 2. — La déesse Chypriote, type égyptisant (Musée du Louvre).

sur l'Astarté phénicienne. Les légendes sémitiques d'Adonis-Tammouz ou d'Adonis-Eschmoun ne mentionnent pas l'intervention du sanglier; c'est un détail qu'on s'accorde à reconnaître comme d'origine étrangère en Phénicie.

Malgré la pauvreté de notre documentation, on voit comment les pèlerins, venus des côtes voisines de Syrie et se rendant à Paphos, pouvaient sans effort y vénérer une déesse qui présentait d'étroites analogies avec leur Astarté.

Avant l'influence phénicienne, l'action grecque avait prédominé dès la fin du deuxième millénaire. Est-ce alors que la déesse prit le nom d'Aphrodite? Nous manquons de toute donnée à ce sujet et, pour l'époque antérieure, celle de la civilisation égéenne, nous n'avons d'autres renseignements que les témoins archéologiques. Toutefois, comme ils sont abondants et qu'ils remontent jusqu'aux premiers temps du troisième millénaire avant notre ère, leur intervention est précieuse.

Ce sont d'abord des plaquettes en terre cuite rouge lustrée, d'où surgit un long cou. Les ornements incisés, qu'avive une incrustation crayeuse, témoignent que l'idole est vêtue et richement parée. Des colliers enserrent son cou, d'autres s'étalent sur la poitrine (fig. 1).

Parfois la plaquette porte deux cous; on figure ainsi la mère et l'enfant. Cette Aphrodite chypriote où les poètes ne verront qu'une déesse présidant aux ébats folâtres, était donc à l'origine une déesse-mère. S'il était encore besoin de refuter les théories de Max Müller, nous constaterions ici combien est contraire aux faits son hypothèse d'une Aphrodite primitive qui aurait personnifié l'aurore et se serait transformée, avec le temps, en une déesse de la beauté et de l'amour¹.

Cette déesse-mère, probablement à l'origine la Terre-mère, dispense la fécondité et la fertilité. C'est ce que marquent, avec un réalisme très gauche, les figurines d'époque mycé-

1) Max Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, trad. Perrot et Harris, II, p. 96-97.

nienne où la déesse se prend les seins lorsqu'elle ne porte pas les mains à son ventre. Ces gestes sont certainement des gestes rituels qu'on devait répéter dans les assemblées religieuses, lors des mystères. Celui qui consiste à se prendre le ventre à deux mains est manifestement en rapport avec l'enfantement et de telles figures devaient avoir la vertu de hâter la délivrance. C'est le geste que répétait probablement le jeune homme qui, aux fêtes d'Amathonte, le 2 du mois Gorpiaios, imitait devant le tombeau d'Ariane une femme en proie aux douleurs de l'enfantement. On a justement reconnu dans cette prétendue Ariane une assimilation entre l'Aphrodite de Chypre et la déesse crétoise Ariadnè¹. Le fait que le rite se pratiquait près d'un tombeau est peut-être en relation avec la coutume de déposer nos figurines auprès des morts dans une intention qui, par analogie avec ce que l'on constate ailleurs, se rattache au désir de survie ou de retour en ce monde.

On s'explique le rôle considérable que la déesse jouait dans la vie du Chypriote et même par delà la vie puisque nos figurines ont toutes été recueillies dans des tombes. Donner le jour à de nombreux enfants, constituer des familles puissantes et de riches cités — à la déesse est dévolu le rôle de protectrice de la cité, — voir multiplier son bétail et prospérer son champ dans ce pays essentiellement agricole, telle était la prière constante que les fidèles devaient adresser à la déesse et que devaient répéter plus tard les statues votives qui représentaient les dédicants se pressant en foule dans la cour des temples. De par ses fonctions de Terre-mère, la déesse ne pouvait manquer de les exaucer.

Pour en revenir à nos fétiches en terre cuite, les coroplastes chypriotes ne parviennent à se dégager de la simple plaquette qu'à l'époque mycénienne où ils modèlent des figurines en ronde bosse qui ne sacrifient rien à la grâce ni

1) Nilsson, *Griech. Feste*, p. 369 ; L. Séchan, *Dict. des Antiquités*, s. v. *Venus*.

à la beauté. Les poètes n'ont pas encore donné le ton aux artisans.

Les répliques mycénienes nous montrent, en effet, une « horrible figure de femme nue, comme la désigne M. Heuzey, au profil courbé en forme de bec, aux larges flancs, aux jambes assemblées, qui s'amincissent brusquement, sans base stable et presque sans pieds. Les oreilles énormes sont perforées de deux trous, pour des anneaux mobiles en terre cuite »¹. Cette rudesse d'exécution, qui nous choque, atteste le mieux le caractère religieux de ces figurines. Elles sont horribles, à l'égal de fétiches nègres, mais elles tiennent si fort à la croyance que les coroplastes grecs de la meilleure époque devront garder l'essentiel du geste primitif. Ainsi, les humbles artisans de l'époque préhellénique ont créé un type qui, à côté des développements les plus raffinés de l'art grec, se maintiendra sans changement profond pendant des siècles.

La nudité de la déesse, inconnue à l'époque des plaquettes, est peut-être le résultat d'une influence syrienne. La déesse nue apparaît, en effet, avec une fréquence remarquable sur les cylindres syro-hittites de haute époque et elle semble avoir été en faveur particulière au pays d'Amurru (Amorrhéens qui avaient leur centre dans la vallée de l'Oronte), au deuxième millénaire avant notre ère, d'où elle s'est répandue jusqu'en Babylonie².

Après l'époque mycénienne, les influences étrangères se font sentir soit dans le détail du costume ou de la coiffure, soit dans la recherche de formes moins rudes.

Une survivance bien locale des idoles mycénienes de basse époque est représentée au Louvre par une figurine en forme de longue colonne d'où se détachent deux moignons en croissant; la tête est coiffée d'un turban d'où la chevelure retombe en deux masses sur les épaules. Parfois, la même

1) L. Heuzey, *Catalogue des figurines antiques de terre cuite du Musée du Louvre*, p. 160.

2) Sur ces représentations, voir G. Contenau, *La déesse nue babylonienne*.

idole, mais vêtue, est figurée à l'entrée d'un naos en forme de pigeonnier. On imagine aisément que de telles images



Fig. 3. — La déesse Chypriote, type hellénique (Musée du Louvre).

étaient érigées au coin des rues ou dans les carrefours, comme les madones italiennes dans leur niche.

Un autre groupe de figurines est caractérisé par de longues plumes qui, de la chevelure, tombent sur les épaules.

Il y a là, semble-t-il, une influence assyrienne, un emprunt à Ishtar, comme l'a reconnu M. Poulsen¹.

L'influence égyptienne est très nette dans les terres cuites dont la coiffure imite plus ou moins celle de la déesse Isis-Hathor. Généralement ces exemplaires tiennent le lotus, et cet emblème, ou simplement la fleur, se maintiendra longtemps entre les mains de l'Aphrodite chypriote. Plus récentes sont des figurines assises, à la large coiffure égyptienne, avec parfois un enfant dans les bras (fig. 2). Ce dernier type est très commun dans la Phénicie du nord aux vi^e et v^e siècles avant notre ère.

Vers la fin du v^e siècle, et pendant au moins deux siècles, les ateliers céramistes de Citium ont fourni des représentations de la déesse d'un art si remarquable qu'on peut les comparer aux produits grecs les plus parfaits (fig. 3 et 4). Ce sont des « statuettes hiératiques, uniformes dans leur attitude et dans leur aspect général, mais variées à l'infini par l'ingénieuse combinaison des ornements et des symboles. Elles représentent des déesses majestueusement assises sur des trônes, dont le haut dossier est décoré de larges acrotères bilobées. Sévèrement vêtues, la tête couverte d'un voile, mais charmantes, toutes parées de bijoux grecs, les cheveux élégamment relevés autour d'un bandeau saillant, elles y ajoutent d'ordinaire une haute coiffure »². C'est la tiare qu'on trouve en usage depuis l'Asie Mineure où elle remonte à l'époque hittite, jusqu'en Mésopotamie. Parmi les statuettes de l'atelier de Citium qui représentent l'Aphrodite chypriote, on retrouve comme l'observe M. Heuzey, le geste traditionnel des anciennes idoles, mais « adouci et poétisé par le beau sentiment de l'art grec ».

Nous avons donc pu suivre pendant trois millénaires le développement d'un des types divins les plus célèbres de

1) Poulsen, *Frühgriech. Kunst*.

2) Heuzey, *l. c.*, p. 188-189.

l'antiquité. A travers les modifications qu'ont imposées l'intrusion de groupes ethniques nouveaux ou l'influence d'arts plus développés, nous avons constaté combien le



Fig. 4. — Tête de la déesse Chypriote hellénisée (Musée du Louvre).

caractère même de la déesse changeait peu et comment se maintenait le geste hiératique primitif. Il est rare qu'on soit documenté sur une divinité pendant une période de temps

aussi longue. La constance des caractères doit donner confiance dans l'utilisation des renseignements écrits de basse époque qui sont souvent les seuls que l'antiquité nous ait conservés.

D'autre part, nous nous rendons compte combien doit être complexe la figure de l'Aphrodite grecque. Elle n'a pas une origine unique ; elle est le produit d'une superposition d'images et de mythes élaborés par les cultes locaux qu'elle a absorbés. On ne peut lui attribuer, comme on le fait encore, une origine sémitique pas plus qu'on ne doit la considérer comme d'origine purement grecque ; mais, parmi les caractères et les légendes d'où s'est développée sa forme définitive, il faut certainement donner une place très importante à ceux qui se sont constitués à Chypre.

Nous résumons nos conclusions : la déesse est essentiellement une déesse-mère, primitivement la Terre-mère ; toutes les données concordent pour certifier son origine locale ; entr'autres, le mythe de la naissance marine de la déesse qui doit être sorti d'un rite de renouvellement pratiqué au bord de la mer ; l'influence phénicienne ne se remarque guère avant le premier millénaire avant notre ère ; enfin la déesse chypriote a joué un rôle très important dans l'élaboration du type classique d'Aphrodite.

RENÉ DUSSAUD.

LES CROISADES D'ENFANTS

Au printemps et dans l'été de 1212, on vit s'en aller vers la mer à travers la France, l'Allemagne, l'Italie du Nord, des bandes innombrables d'enfants, quelques-uns tout petits. Ils portaient des croix, des panetières, des bourdons, mais pas d'armes. Les uns chantaient des cantiques où ils disaient qu'ils allaient délivrer la vraie croix captive des Sarrasins, ou qu'ils allaient en Terre-Sainte, ou qu'ils allaient « vers Dieu ». D'autres se taisaient, et quand on leur demandait leur but, ils répondaient qu'ils ne le savaient pas.

De toute part ce fut une grande émotion. Tel historien qui ne mentionne pas la prise de Constantinople par les Latins survenue huit ans auparavant, parle longuement de ces passages d'enfants, ou bien les signale avec des formules brèves où l'on sent la surprise percer.

C'est qu'il devenait rare de voir l'Europe agitée par l'appel de la Terre Sainte. Jérusalem, perdue en 1187 après être restée moins d'un siècle terre chrétienne, n'avait pas été reconquise. Frédéric Barberousse, son fils Henri VI, Richard-Cœur-de-Lion, Philippe-Auguste étaient partis en fastueuses croisades, entourés de la fleur de leur chevalerie. Désastre, partout échec sur échec : Frédéric noyé dans le Selef, Richard à son retour retenu prisonnier par le duc d'Autriche, Philippe-Auguste quittant la Terre Sainte sans avoir rien tenté, et rentrant égoïstement dans son royaume, Henri VI mort de la dysenterie avant de s'être embarqué.

Après la Croisade des souverains, la Croisade des grands féodaux. Ils étaient partis en 1202 pour la Terre Sainte : ils s'étaient arrêtés à Constantinople, avaient fondé un empire latin, et s'y étaient installés dans des fiefs taillés hâtivement

dans l'empire de Byzance ; puis l'on avait envoyé en Occident les reliques prises dans la ville conquise. Croisade qui ressemblait à une affaire ; piété qui ressemblait à du pillage.

Innocent III crut un moment que les conquérants latins n'avaient fait qu'une halte à Byzance et repartiraient bientôt pour la Terre Sainte. L'événement le détrompa ; ce fut pour lui une cruelle défaite religieuse et politique. La conquête de Constantinople détournait sur la Romanie les forces de l'Occident ; même l'union des Églises n'était pas complètement réalisée. Pendant quelques années, le pape renouvela vers Byzance ses appels aux armes ; puis il se lassa.

Le souvenir du désastre de 1187 demeuré invengé n'était pas près de s'éteindre : Rénier, moine de Saint-Jacques de Liège, termine tous les alinéas de sa chronique par ce douloureux refrain : « *Et l'Église d'Orient est encore maintenant aux mains de la gent sarrazine* ».

Des prédicateurs, des visionnaires parcouraient l'Europe : il ne se passait pas d'année qu'un appel aux armes, qu'une prophétie, qu'un souvenir concret de la croisade ne vint rappeler aux fidèles la grande misère de la Terre Sainte, les entretenir dans cette émotion douloureuse et tendue. C'est à ce moment qu'apparaissent les troupes d'enfants pèlerins. Ne nous étonnons pas si les chroniqueurs qui en ont parlé, à s'en tenir aux seuls contemporains, sont bien près d'une soixantaine, dont très peu se copient¹.

Peut-être faut-il attribuer à un jeune pâtre du village de Cloies, aux environs de Vendôme, l'enfant Étienne, la première idée de ces croisades. De cet Étienne on racontait qu'ayant abandonné son troupeau pour suivre une procession, à son

1) Les textes principaux ont été donnés par Hecker, *Die Volkskrankheiten im Mittelalter*, pp. 135-143, Röhrich, *Der Kinder Kreuzzug*, dans *Historische Zeitschrift*, t. XXXVI, p. 1876, pp. 1 à 8, et surtout par de Janssens, *Étienne de Cloyes et les Croisades d'enfants au XIII^e siècle*, extr. du *Bulletin de la Société dunoise*, Châteaudun, 1891, pp. 32-40. Ce dernier mémoire, qui offre une excellente utilisation des sources contemporaines, peut nous dispenser de références incessantes pour toute la partie purement descriptive du présent travail.

retour il vit ses bêtes dispersées revenir à lui et s'agenouiller pieusement. Cela n'était pas bien neuf ; on l'avait raconté de saint Mammès de Césarée et de nombre d'autres. Mais, qui plus est, on racontait que le Seigneur lui était apparu sous la figure d'un pèlerin, avait accepté de lui du pain et lui avait confié des lettres adressées au roi de France.

Autour de lui se groupèrent quelques pâtres de son âge. Ils parcouraient les campagnes et les villes des alentours en chantant en français : « Seigneur Dieu, relève la chrétienté : Seigneur Dieu, rends-nous la vraie croix ! » Bientôt on accourut en foule sur le passage d'Étienne qui allait trouver le roi Philippe. La pieuse colonne arriva à Saint-Denis où, devant la foule, eurent lieu de nombreux miracles. D'autres enfants, en maintes provinces de France, au même temps, passaient pour opérer eux aussi des prodiges et avaient une suite de fervents dévots de leur âge. Mais ces jeunes saints reconnurent la suprématie de l'enfant Étienne et se mirent en marche eux et leur suite pour le joindre. Au dire d'un chanoine de Laon qui écrit dix ou douze ans à peine après les événements, le roi de France, Philippe-Auguste, qui n'était rien moins que mystique, aurait consulté les maîtres de l'Université de Paris au sujet de cette affluence d'enfants en un même lieu. Par mesure de discipline religieuse et de police du royaume, ordre fut donné aux enfants (nous n'avons cependant aucun document formel émané de la chancellerie royale) de rentrer chez leurs parents sans retard « car, dit Matthieu Paris, ils avaient quitté leurs pères, leurs mères, leurs nourrices, et même en les enfermant on ne pouvait les retenir ». L'ordre du roi n'en contraignit que quelques-uns. Les clercs et certains laïques de bon sens voulurent s'opposer à cette équipée, mais la foule les empêcha, même par la violence, de rien tenter pour faire retourner chez eux les enfants pèlerins. « Si vous ne croyez pas à leur mission et voulez l'empêcher de s'accomplir, disait-on au clergé, c'est par envie et par avarice. » (Avarice parce que les dons des fidèles allaient tous aux enfants croisés). Il y eut des troubles : dans le village de Rocourt, des bourgeois avaient, pour subvenir

aux besoins des enfants croisés de la région, tenté de faire main basse sur les biens des chanoines de Saint-Quentin. Le chapitre avait résisté peut-être avec une vigueur excessive. Le conflit se termina par une pénitence pour les deux parties, la révocation du maire et des jurés de la ville et l'octroi de dommages-intérêts aux chanoines lésés.

De Saint-Denis, la troupe qui suivait Étienne de Cloies descendit vers la Méditerranée, s'accroissant en chemin de toutes les autres processions commandées par des enfants miraculeux. Ces processions arrivaient au lieu de rassemblement sous leurs bannières, plus ou moins nombreuses, par vingt, par cinquante, par cent enfants. Bientôt la troupe compta, au dire des évaluations d'ailleurs sujettes à caution des contemporains, jusqu'à trente mille pèlerins. Tous reconnaissaient en Étienne leur maître et leur chef, l'entouraient d'une dévotion passionnée. « Le moindre fil de son vêtement devenait une relique miraculeuse. » Étienne était monté sur un char brillamment orné. Autour de lui marchait la foule des croisés. Aux enfants, aux jeunes pâtres qui formaient les premières processions se joignaient maintenant des femmes, jeunes filles et femmes mariées, de tout jeunes gens, des vieillards, des prêtres ou tout au moins des clercs en assez grand nombre, tous ceux que les dernières croisades chevaleresques et royales avaient exclus dédaigneusement, enfin des ribauds et de males gens, tous également la bourse vide, disent railleusement les Annales de Marbach.

Comment finit cette croisade ? Sans doute, ces troupes énormes et débiles s'émiettèrent-elles au long du chemin. « Pressés par la faim, ils retournèrent chez eux », dit Robert de Torigny. « Soit sur terre soit sur mer, ils périrent tous », dit Matthieu Paris. Un seul chroniqueur, Albéric des Trois Fontaines, nous donne de la fin douloureuse de l'histoire une narration circonstanciée : à ceux, encore en grand nombre, qui arrivèrent jusqu'à Marseille, deux armateurs, Hugues Ferré et Guillaume Porc, proposèrent de les transporter en Terre Sainte « *causa Dei absque pretio* ». Confiants, les enfants et les autres

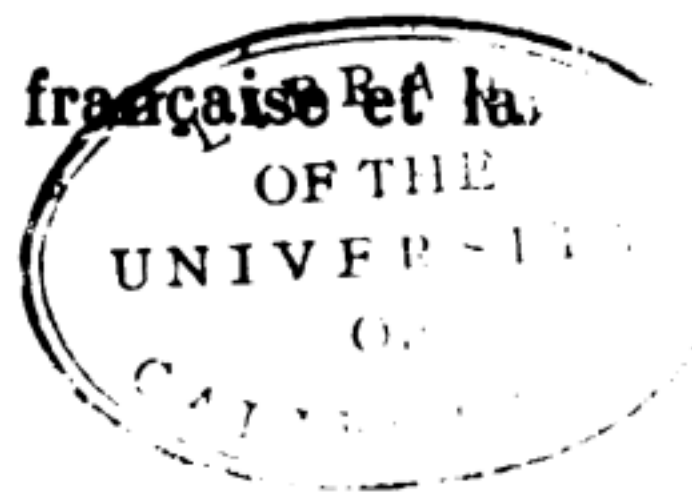
pèlerins montèrent sur sept grands vaisseaux. Mais, au bout de deux jours, une tempête s'éleva et deux des navires se brisèrent sur la roche dite du Reclus, à l'île de Saint-Pierre, au sud des côtes de Sardaigne. Tous les passagers furent engloutis. Les cinq autres navires abordèrent à Bougie et à Alexandrie, où se tenaient des marchés d'esclaves réputés. Les deux armateurs vendirent ainsi quelques milliers de jeunes pèlerins à des chefs sarrasins et à des marchands. Le Calife en acheta quatre cents, tous clercs, parmi lesquels quatre-vingts étaient déjà prêtres. On disait que ce calife tenait en grande estime la clergie de France : il était venu jadis étudier à Paris sous un déguisement.

Dix-huit enfants moururent sans vouloir apostasier, les autres furent élevés avec douceur, mais dans la servitude. Lorsque Frédéric II, en 1229, traita avec le sultan Al-Kamil, la libération des pèlerins encore esclaves fut une des conditions de l'accord. En 1230, un des captifs revenus en Occident — et dont peut-être Albéric des Trois Fontaines utilise le récit — disait que le gouverneur d'Alexandrie retenait encore en esclavage sept cents des enfants croisés, devenus des hommes dans la force de l'âge.

Les deux traîtres, Hugues Ferré et Guillaume Porc, ayant, par la suite, tenté de livrer aux Sarrasins l'empereur Frédéric, furent dûment pendus par ses soins. On perd toute trace de l'enfant Étienne après 1212.

Dans le même temps, des départs d'enfants avaient lieu dans les pays rhénans — et avec de si frappantes analogies que l'on a souvent confondu l'une et l'autre croisade (si tant est que le mot de *croisade* s'applique à ces exodes sans armes) —. Les enfants allemands s'étaient mis en marche sous la conduite d'un des leurs, Nicolas, de Cologne, âgé d'une douzaine d'années, dont nous savons seulement qu'il disait avoir eu des visions, peut-être avoir reçu sa mission d'un ange, et qu'il portait en main une sorte d'enseigne où était inscrit le Tau, la croix primitive de l'Orient chrétien.

On ne peut guère établir entre la croisade française et la



croisade allemande qu'un rapport chronologique, l'une précédant l'autre d'un mois ou deux. De dépendance démontrée il n'y en a pas, à notre connaissance. Les enfants allemands semblent s'être réunis autour de Nicolas sans l'intermédiaire de jeunes saints locaux. Tout de suite ils le saluèrent comme le chef qui allait les conduire, nouveaux Hébreux, dans la Terre promise, et devant qui les flots allaient s'ouvrir. Leur troupe, moins processionnelle que celle d'Étienne de Cloies, s'avancait le long de la rive gauche du Rhin, traversait les Alpes, entra dans la Haute-Italie. Le long de la route ils ne cessaient de chanter. « C'était comme un chant de rameurs, *celeuma*. » Un anonyme nous a conservé une sorte de psaume fruste en vers rythmés et rimés grossièrement qu'ils chantaient ou qu'on chantait en leur honneur :

Nicolas serviteur du Christ s'en va en Terre Sainte ;
 Avec les Innocents il entrera à Jérusalem.
 A pieds secs il marchera sur la mer sans rien craindre.
 Il unira chastement jeunes gens et jeunes filles ;
 En l'honneur de Dieu il accomplira des choses si grandes
 Que les cris de : Paix, jubilation, louange à Dieu ! résonneront.
 Les païens et les perfides, tous seront par lui baptisés
 Tout homme en Jérusalem chantera ce chant :
 « La paix est aux Chrétiens, Christ va venir. »
 Il glorifiera ceux qui sont rachetés par le sang
 Tous les enfants de Nicolas, tous il les couronnera !

Dans cette armée qui marchait à la pacifique conquête de la Terre Sainte, les *très jeunes* (même à la mamelle, disent les *Annales Placentini Guelfi*) et les *très pauvres* enfants dominaient ; c'étaient de jeunes bergers, de petites servantes. Mais sur les vingt mille qu'ils furent bientôt, il y eut aussi des femmes, des jeunes filles, de jeunes hommes, quelques-uns fils de nobles, et ici encore un certain nombre de voleurs qui souvent dérobaient l'argent donné aux enfants par les fidèles. L'un de ces larrons pris à Cologne fut pendu.

Partis des pays rhénans vers le milieu de juillet, ils arrivèrent à Gênes le 25 août. Combien en fut-il qui restèrent en chemin ? Beaucoup périrent, nous dit le moine de Saint-Pantaléon de

Cologne, dans les forêts ou les lieux déserts tués par la chaleur, la faim, la soif ; d'autres furent dépouillés par des voleurs et retournèrent honteux chez eux. Nicolas n'avait plus avec lui que sept mille pèlerins lorsqu'il arriva à Gênes.

Au long de la route, en pays allemand, les aumônes des fidèles avaient suffi amplement à leur subsistance. A Gênes, l'accueil fut tout différent ; et d'abord les Gênois, par la voix de leur podestat, enjoignirent aux pèlerins de quitter au plus tôt la ville. On craignait qu'ils ne causassent un renchérissement du grain et surtout que la défense de la ville ne fût contrariée par cette invasion, au cas où l'empereur, avec qui Gênes était en guerre, l'attaquerait à l'improviste. Les enfants gagnèrent Brindisi : là l'évêque s'employa à rapatrier le plus qu'il pût de jeunes pèlerins. La plupart étaient à demi-morts de fatigue et de besoin ; certains avaient été retenus comme serfs dans les pays qu'ils avaient traversés. Quelques-uns, qui peut-être s'étaient détournés sur Venise, s'embarquèrent, furent pris par des pirates et vendus aux Sarrasins. D'autres pourtant s'étaient remis en marche vers Rome après leur expulsion de Gênes : « Là, disent les Annales de Marbach, voyant qu'ils ne pouvaient accomplir leur expédition parce que nulle autorité ne les soutenait, ils reconnurent que leur projet était vain et inutile. Pourtant ils ne furent pas absous de prendre la croix, sauf les enfants qui n'avaient pas encore atteint l'âge de discrétion ».

Innocent III avait d'ailleurs tout fait pour les renvoyer hors d'Italie. Des cardinaux allèrent à Trévise pour arrêter le pèlerinage avant qu'il ne s'engageât sur la mer.

C'était la plate déroute plus lamentable encore que le martyre ou la servitude des compagnons d'Étienne de Cloies. Leur retour nous est décrit avec plus de détails que leur départ : ils reviennent affamés, les pieds nus, un à un et en silence. Ils sont pour tous un objet de risée, les garçons sont piteux, les jeunes filles souillées ; on se détourne d'eux, les portes se ferment sur leur passage ; ils traversent les Alpes au retour en octobre ou en novembre ; le froid et la faim en tuent par cen-

taines. On pense aux paroles de Jérémie : *Parvuli petierunt panem, et non erat qui frangeret eis*. « Beaucoup d'entre ces petits gisaient morts de faim dans les villages et les places publiques et nul ne les ensevelissait. » (Annales de Marbach et Chronique Sénonaise).

Quelques-uns à peine revinrent chez eux. Un certain nombre, des plus âgés, s'étaient dispersés dans toutes les régions d'Italie et là gagnèrent leur vie en travaillant chez les habitants du pays. D'autres, sans doute de jeunes nobles, accueillis par des familles italiennes, y trouvèrent le vivre et le mariage; à Gênes, on voit à l'origine de certaines lignées patriciennes, les Vivaldi par exemple, quelques-uns des jeunes pèlerins allemands.

D'autres, et parmi eux l'enfant Nicolas, accomplirent leur vœu de croisade lors de la cinquième grande expédition outre-mer et se battirent bien sous Damiette.

Voilà donc la triste et brève histoire des Croisades d'enfants. Peu de faits, mais un problème historique.

Ce n'est pas la première fois que les enfants apparaissent dans l'histoire des Croisades. Et d'abord, ils y sont entrés comme leurs parents jeunes et vieux, parce qu'en 1095, l'appel atteignit la chrétienté sans acception d'âge, de sexe, de rang social. Les pauvres gens surtout, en partant pour la Terre Sainte, emmenèrent avec eux leur famille, grands et petits, sur de frustes chariots, et tous les manuels d'histoire, depuis qu'il y a des manuels d'histoire, répètent la jolie phrase de Guibert de Nogent : « A chaque ville nouvelle en vue sur la route, les petits enfants demandaient : « Est-ce là Jérusalem ? »

La plupart ne jouèrent qu'un rôle tout passif : les pauvres familles furent décimées par la faim, l'insolation, la soif dans les déserts d'Asie Mineure.

Lors de la deuxième et de la troisième croisade, d'autres petits périrent encore dans les mille angoisses de la route devant Satalie, devant Saint-Jean-d'Acre. Mais il arrivait d'autres fois que les enfants prenaient les armes, des armes paysannes, des frondes, des arcs, se formaient en troupes et

attaquaient les enfants sarrasins. Guibert de Nogent qui nous a donné surtout les à-côtés de la première croisade, nous a décrit ces batailles de gamins sous les murs d'Antioche. Lors de la troisième croisade, au dire de Beha-Eddin, une rencontre eut lieu auprès d'Acre entre cent enfants chrétiens et cent enfants arabes, en octobre 1187¹.

D'ailleurs le moyen âge ne voit pas dans l'enfant l'être faible, plaintif et nu que notre facile attendrissement a trouvé dans l'héritage du romantisme : dans l'enfant, qu'il soit le pâtre David de la Bible, qu'il soit l'un des jeunes martyrs lyonnais de l'hagiographie, qu'il soit l'enfant Roland de la légende carolingienne, c'est plutôt la jeune force que l'on aime qu'une faiblesse isolée et triste. Même, l'idée d'enfance miraculeuse, de force surnaturelle de l'enfant, se lie étroitement parfois à l'idée de croisade. A la veille d'une expédition sacrée, la vieillesse du monde se marque par une dégénérescence physique de l'homme ; et sitôt que *l'iter sacrum* est entrepris, ont lieu des faits prodigieux en sens contraire : les naissances tératologiques marquent un développement anormal chez les hommes et chez les animaux. Les enfants parlent dès leur naissance, parfois même avant, et parlent pour prophétiser ; les poulains nouveau-nés ont des dentures de chevaux de trois ans². C'est un renouveau de tous les êtres.

Les annales hagiologiques des Croisades s'ouvrent sur le nom d'un pasteur d'enfants, saint Nicolas le Pérégrin, canonisé par le pape Urbain II en 1099, au lendemain de la prise de Jérusalem. Ce Nicolas de Trani était un adolescent venu de Grèce en 1094. Une croix de forme étrange en main, il avait parcouru tous les lieux de pèlerinages d'Italie, suivi partout de troupes d'enfants

1) Sur les luttes entre enfants des croisés et enfants sarrasins, v. Röhricht, *Gesch. d. erst. Kreuzz.*, p. 146, n. 8 et le même, *Gesch. d. Königr. Jerusalems*, pp. 506-507. Dans les croisés du peuple restés à Satalie pendant la II^e croisade, Odon de Deuil note qu'il se trouvait un grand nombre de jeunes gens. Les Juifs, en 1188, en Angleterre, furent attaqués et massacrés par de jeunes croisés.

2) Ekkehard d'Aura, *Hierosolymita*, ed. Hagenmayer, c. X, in *fine*. Cf. Rigord, *Histor.*, n° 55.

auxquels il faisait chanter des cantiques¹; si bien que l'on est tenté de se demander si sa légende, vite très répandue, n'a pas contribué au dessein de l'enfant Nicolas de Cologne qui, lui aussi, partit vers l'Italie conduisant ses jeunes pèlerins, une croix grecque à la main.

Mais les chroniqueurs qui nous parlent des croisades d'enfants font peu de rapprochements historiques ou hagiologiques et sont en général rebelles à toute sympathie pour le folklore : ce sont des clercs, et il faut mal connaître les cadres de la pensée d'un clerc au XIII^e siècle, son amour de hiérarchie, son souci de juste milieu, pour croire qu'un seul d'entre eux ait pu voir dans ces départs d'enfants autre chose qu'une « piété à contre sens », *indiscreta*², qu'une folle parodie de la croisade officielle. Ils nous présentent une gamme de jugements qui va de la raillerie à l'indignation.

Comment alors pourrions-nous ajouter foi au témoignage de cet annaliste qui fait dire à Innocent III : « Quel reproche pour nous que ces enfants ! Nous dormons, et joyeusement, eux vont reprendre la Terre Sainte » ? Innocent III, nette intelligence de théologien juriste à qui saint François dut presque arracher par surprise l'approbation à la règle des Frères Mineurs, est certes l'un des papes du moyen âge les moins capables d'un tel attendrissement.

Dérision, absurde gageure, *mirabilis truffa*, dit l'élite du XIII^e siècle lorsqu'elle parle des croisades d'enfants, et en ce sujet comme en beaucoup d'autres, la pitié, la tendresse, c'est notre temps qui l'a mise, c'est sa science intelligente et c'est son art érudit, c'est une œuvre comme l'adorable petit livre de Marcel Schwob.

Nous ne pouvons donc songer à demander aux chroniqueurs l'explication de ce phénomène religieux, de son origine, de sa répétition. L'origine — répondent-ils presque tous et même

¹) V. AASS Boll. 2 Jun. I, pp. 237-260. Cf. Günter, *Christliche Legende*, pp. 15-22.

²) *Chron. reg. Colon.*, MGS. XXIV, p. 17.

Roger Bacon —, c'est un instinct diabolique, une machination de l'enfer; et quand les contemporains s'efforcent à donner une explication naturelle, ils aboutissent tout de suite à des histoires de croquemitaines : « On racontait, dit Vincent de Beauvais, que le Vieux de la Montagne, le chef des Assassins, avait promis la liberté à deux clercs qu'il tenait prisonniers à condition qu'ils lui amenassent tous les enfants du royaume de France; et les deux clercs, par des promesses et des prestiges magiques, auraient attiré les malheureux dans cette fausse croisade. » Un souvenir peut-être de cette légende se retrouve dans le poème chevaleresque de *Rénier* où un larron vend chaque année un certain nombre de jeunes chrétiens à un émir pour en faire la pâture de ses lions ¹.

Pourtant, quelque cinquante ou soixante ans après les événements, un annaliste, l'auteur de la Chronique de saint Médard de Soissons, tentait, non point une explication, mais un essai à la *modern* de classification des faits, et aboutissait au plus imprévu des résultats : « Certains affirment, qu'avant que ne se produisît cet étrange départ d'enfants, de dix ans en dix ans, des poissons, des grenouilles, des papillons, des oiseaux de différentes sortes étaient partis aussi, chacun selon l'habitude, la saison de son espèce » ². Ne nous étonnons pas trop de cette assimilation d'un départ d'enfants à une migration animale. A presque toutes les Croisades, surtout pour la première et la seconde, les chroniqueurs donnent des analogues tirés du règne animal : des migrations de papillons, de vermiseaux, de chenilles ³, préfigurent les énormes départs humains. Et dans une légende bien connue qui est un témoin de l'impression produite par les mystérieux départs d'enfants, celle du « preneur de rats de Hameln », la migration de rats préfigure, au

1) *Hist. litt.*, XXII, p. 544.

2) MGSS, XXVI, p. 521.

3) V. notamment Ekkehard, *Hierosol.*, XXII, § 2, les *Annales Brixienenses*, MGSS, XVIII, § 2 (v. ann. 1147), etc. L'étude des signes de croisade et du mécanisme de la préfiguration mantique, si importante comme application de la « loi de participation », fait l'objet d'un travail que nous comptons publier sous peu. Les « migrations » animales et sidérales en forment le principal chapitre.

moyen d'une affabulation sommaire, une migration d'enfants¹.

En outre, la Chronique de saint Médard insiste sur ce point : *secundum genus et tempus*. La croisade d'enfants arrive à sa saison précise, à son année, au bout de son decennium normal. Et peut-être y a-t-il là trace de rite saisonnier. Rapprochons-en ce fait linguistique qu'à cette époque, les vieux mots pour désigner la croisade : *iter sacrum*, *crucesignatio*, *peregrinatio*, sont presque partout remplacés par cette expression qui semble renfermer une idée rituelle inconsciente : *passagium* et *passagium vernale*, passage de printemps². Un savant précis et fin, Auguste Molinier, appela un jour la croisade le *ver sacrum* du Christianisme. Ce serait m'engager dans une voie périlleuse que de chercher ce qu'il y aurait de fondé dans une assimilation des expéditions outre-mer aux migrations de guerriers consacrés dans l'antique Italie; mais il

1) Il y a là une importante question de folklore que nous n'entendons certes point traiter ici accessoirement, mais la Croisade des enfants et la légende du « Rattenfänger » nous apparaissent comme en connexion d'autant plus évidente que les croisades d'enfants sont, nous le montrons, assimilées par les contemporains à une ou à plusieurs migrations animales. On n'a pas encore fait état, à notre connaissance, d'un texte de Renier (MGSS, XVI, 663), simple mention d'une invasion de rats à l'année 1210 qui prend tout son prix de ce qu'elle précède de très peu la mention des croisades d'enfants « ... pestilentia murium in agris, in satis et omnibus, in villis... » Sur les légendes du *Rattenfänger*, Meinardus (*Der histor. Kern der Rattenfängersage* (Hanovre, 1882) donne une solution qui l'apparente singulièrement, on le verra par la suite de notre démonstration, aux croisades d'enfants; il y voit une influence des faits de chorée infantile observés dans la première moitié du XIII^e siècle.

2) Ducange retrouve ce *passagium vernale* chez Végèce où il désigne le moment où la mer est libre. Mais cette considération d'apparence pratique n'aurait pas prévalu contre des faits d'expérience plus récents et plus probants : la seule croisade qui eût réussi, la première, avait été entreprise (par les contingents lorrains et provençaux) en plein été, et le *passagium æstivale*, singulièrement propice à la navigation, est à peine mentionné : le *passagium vernale* a pour lui, au contraire, l'autorité de Jacques de Vitry, d'Olivier le Scolastique. Déjà Arnold de Lubeck dit : « Advniente tempore, quo solent reges ad bella procedere, gens sancta ... peregrinationem devote suscepit ». Le *passage* de printemps, qui rentre dans les plans d'Innocent III, se justifie à ses yeux par le fait que l'expédition sacrée doit partir vers le temps de la Pentecôte, où les apôtres ont reçu leur mission; interprétation de théologien qui laisse entrevoir la base rituelle profonde, l'affleurement anthropologique.

est constant que l'élément jeune, très jeune même, domine dans la croisade, surtout depuis qu'elle est, non plus un premier élan, mais une dévotion permanente, un rite, une forme d'éminente piété : *Prælecta juvenus*, la meilleure jeunesse, dit une chronique de Milan, au début du XIII^e siècle, du contingent qui part pour la Terre Sainte ¹.

Et c'est dans un rite de consécration de la jeunesse ou plutôt de l'enfance moins lointain que le *ver sacrum* que nous allons chercher l'origine des croisades d'enfants.

De nos jours, les érudits qui ont daigné appliquer leurs investigations à cette question réputée tout épisodique des croisades d'enfants, Röhricht, Gray ², De Janssens, leur ont unanimement attribué cette cause occasionnelle : les processions générales ordonnées par Innocent III en 1212 pour obtenir du ciel la paix de l'Église universelle et le succès des armes chrétiennes contre les Sarrasins d'Espagne. Je n'y contredis pas : les croisades d'enfants de 1212 ont une forme processionnelle évidente, surtout la croisade des enfants français. C'est en rentrant d'une procession qu'au dire des Annales de saint Bertin, Étienne de Cloies a la révélation de sa mission. Les jeunes croisés marchent en ordre, bannières en tête, chantant des cantiques qui disent : « Seigneur Jésus, rends nous la sainte Croix, Seigneur Jésus, sauve ton peuple ! » ce qui est le type même du cantique de procession, avec imploration litanique. Même un chroniqueur, un moine de l'abbaye de Mortemer, se contente de dire à l'année 1212 : « En ce temps, les enfants et les jeunes filles, un certain nombre de garçons et de vieillards portant des bannières, des cierges, des croix, des encensoirs, faisaient des processions, allant par les villes, les bourgs, les châteaux » ³. De la croisade d'enfants, il n'a vu que la procession originelle.

Mais ces processions d'Innocent III qui devaient, le dimanche de l'octave de la Pentecôte, unir toute la chrétienté dans un

1) Cité par G. Paris, *Romania*, IX, 45. Cf. *Juvenes* constamment employé comme synonyme de *croisés* par l'auteur de l'*Itinerarium*.

2) Gray, *Children's Crusades*, p. 28.

3) D. Bouquet, *Hist. Fr.*, XVIII, 355.

esprit de contrition, comment ces processions ont-elles été parfois exclusivement formées d'enfants, c'est ce que ni M. Röhricht, ni M. de Janssens n'entendent expliquer.

Il est certain qu'il y avait eu antérieurement aux départs des jeunes pèlerins de 1212 des processions et même des exodes d'enfants, et sans doute l'appel d'Innocent III ne fit qu'orienter vers la Terre Sainte une dévotion enfantine plus ancienne. Vers le milieu du XII^e siècle, apparurent en divers points de la France septentrionale, en Normandie, en Bourgogne, des compagnies de pénitents qui, avec des cierges et des bannières, au milieu des chants et des exercices de mortification, allaient, hommes, femmes, enfants, aider à la construction des grandes églises qui s'élevaient à ce moment sur le sol français. Traînant avec eux de lourds chariots chargés d'outils, de pierres et de mortier, ils aidèrent à élever ou à restaurer bien des lieux de culte de la région de Chartres ou de Caen. Lorsqu'ils arrivaient au passage d'une rivière, ils s'arrêtaient eux et leurs chariots, priaient et passaient sinon à pied sec, du moins à gué, et il n'en fallait pas plus pour qu'ils apparussent à eux-mêmes et au public des fidèles comme de nouveaux Hébreux se rendant en Terre promise.

Robert de Torigny voit dans l'apparition de ces pénitents bâtisseurs un *grand miracle de la foi*, comparable à la croisade qui de nouveau se prêche à ce moment¹. Haymon, abbé de Saint-Pierre-sur-Dive, près de Caen, a vu restaurer une abbaye vers 1140 par ces pénitents bâtisseurs venus en longue troupe de tous les points de la Normandie; il nous a laissé un récit illuminé de joie de leur voyage, de leur arrivée, des miracles qui se produisirent au long de la route, de ceux qui éclatèrent tandis que s'élevaient les murs nouveaux de son église². Or, de ces pieuses processions, les unes étaient composées d'éléments divers, hommes, femmes, enfants; mais certaines, et ce sont celles dont Haymon raconte avec le plus d'émotion le voyage et

1) D. Bouquet, XVIII, p. 344.

2) Chronique de Haymon de Saint Pierre de Dive, éd. Delisle, dans *Bibl. Ecole Chartes*, t. XXI, p. 122 sqq.

les miracles, étaient formées seulement d'enfants et rien ne ressemble plus à nos croisades de 1212 que ces colonnes de tout jeunes pénitents qui arrivent à travers les mille périls de la route, cierges et bannières en tête, au chant des cantiques. Comme eux, les croisés enfants entourent un chariot; comme eux, ils se rendent à un lieu où l'on bâtit une église, environnée déjà d'un prestige mystique, Saint-Denis qui depuis Suger est un vaste chantier; comme eux, là où passe leur exode processionnel, ils sèment des miracles.

Ces enfants bâtisseurs ont à ce moment une prise singulière sur la foule pieuse; l'un d'entre eux sans doute — car il me semble impossible de ne pas l'apparenter religieusement aux enfants de Saint-Pierre-de-Dive — émerveillait le Midi de la France aux environs de 1180 par sa sainteté et ses dons de thaumaturge : c'est saint Benezet, qui tout jeune avait entrepris de jeter sur le Rhône le fameux pont d'Avignon ¹. Des laïques et aussi des moines, des prélats, allaient le voir, l'entendre et se faisaient bénir par lui.

Les foules, celles de la France du Nord et du Midi ont pu, selon nous, reconnaître dans les croisés enfants de 1212 ces pénitents bâtisseurs qui naguère avaient passé sur les mêmes routes. Mais encore reste-t-il à savoir quel mobile religieux avait conditionné, dès le milieu du ^{xii}^e siècle, ces pèlerinages de pénitents de dix à douze ans et la rude ascèse à laquelle ils se soumettaient; car ils se flagellaient, se disciplinaient avec une juvénile ardeur. Reprenons le récit d'Haymon de Saint-Pierre-de-Dive : les enfants se flagellent en invoquant la pitié de la Vierge pour les malades qui espèrent d'eux la guérison : « *Pourquoi, disent-ils, n'avez-vous pas d'égard à la dévotion de vos petits Innocents et à leur humilité?* » Puis, se traînant, sous une grêle de coups, vers l'autel des Saints Innocents, ils leur répétaient, en criant, les mêmes paroles, comme s'i/s

1) Il se peut qu'il y ait eu contamination entre la légende de Saint Benezet et celle d'Étienne de Cloies chez l'*Anonymus Laudunensis* où l'une et l'autre sont très développées et présentent d'indéniables analogies.

eussent été présents, ajoutant qu'ils les suppliaient de ne pas détourner leurs yeux de dessus eux, de ne pas mépriser les enfants du même âge qu'eux¹. »

De toutes les dévotions médiévales, de toutes celles qui se sont littéralisées, matérialisées fortement au cours des quatre ou cinq siècles qui constituent le vrai moyen âge religieux, il n'en est guère qui ait pris une figure aussi concrète, aussi réaliste que la dévotion aux Saints Innocents. Les enfants massacrés par les soldats d'Hérode furent fêtés par l'Église de très bonne heure; on trouve cette fête dans tous les anciens calendriers et livres liturgiques latins à partir du VI^e siècle, au 28 décembre. Mais depuis le XI^e siècle, la fête des Innocents a pris une forme bien significative : parce que l'Église terrestre est l'image de l'Église céleste et se glorifie en elle, les Saints Innocents sont figurés par les plus jeunes des membres de l'Église et le 28 décembre est le jour des enfants de chœur : la veille, ils élisent un évêque, un enfant comme eux, ils le revêtent de la mitre et de l'étole, ils le sacrent et le promènent par la ville au son des cloches et des instruments; le lendemain, l'*episcopus puerorum* officie et les enfants de chœur occupent les stalles des chanoines. Cet usage se maintint, surtout dans l'Église de France, lorsque ce que nous appelons les temps modernes étaient arrivés depuis longtemps : à Péronne, l'élection de l'évêque a subsisté jusqu'en plein XVI^e siècle, à Vienne jusqu'en 1670. Au moyen âge, la légitimité de cet épiscopat d'un jour n'est contestée par aucun liturgiste. « C'est parce que les Innocents ont été tués pour le Christ, dit Jean Belet², que les enfants, dans ce jour des Innocents, remplissent tous les offices de l'Église ». Dans l'usage, cette fête des Innocents, très pure, très naïve, fut contaminée trop souvent par le voisinage de la fête carnavalesque des sous-diacres, célébrée le même jour, qui, celle-là, est la « Fête des fous », toute pleine des survivances des Saturnales et que le même Jean Belet

1) Miracles de Saint-Pierre-sur-Dive.

2) *Rationale divinorum officiorum* (circa 1182), dans PL, t. CCII, cc. 77-79.

appelle avec horreur « *libertas decembrica* ». Plus tard, le concile de Bâle et la Pragmatique Sanction condamneront, par une assimilation rigoureuse, la fête des Innocents en même temps que celle des Fous. Déjà, en 1274, le concile de Saltzbourg (c. 17) interdisait à tout garçon de plus de seize ans (pour éviter l'invasion des dangereux sous-diacres) de prendre part à la fête des Innocents. Mais cette prophylaxie n'entamait en rien, surtout au début du XIII^e siècle, le prestige de l'*episcopus puerorum*. Dans un drame liturgique de cette époque, c'est l'évêque des enfants qui, au milieu d'un groupe de prophètes et de sibylles, propose d'interroger saint Augustin sur le mystère de l'Incarnation; la voix de l'enfant est pieusement écoutée, et son conseil suivi¹.

Ces processions des Innocents, ces fêtes qui sont une consécration de l'enfance, elles peuvent prendre un caractère rituel plus marqué encore : les jeunes pénitents de Saint-Pierre-de-Dive qui montrent le sang de leurs épaules déchirées devant l'autel des Innocents, se comparent aux hosties enfantines qui tombèrent sous les coups des soldats d'Hérode. Or, nos croisades d'enfants portent la marque constante de cette identification : le pape Grégoire IX, à l'île de San Pietro, sur la côte de Sardaigne, près de l'endroit où se sont brisés les vaisseaux des armateurs marseillais, élève une chapelle où l'on montre aux pèlerins les corps intacts des enfants croisés : cette chapelle, le pape la dédie « *aux nouveaux Innocents* ». « Par ces nouveaux Innocents, dit la Chronique du chanoine de Laon, il semblait que Dieu voulût faire quelque chose de grand et de nouveau. » « Avec ses Innocents, Nicolas entrera dans Jérusalem » disait le chant de route des enfants allemands. Simple image de rhétorique pieuse, dira-t-on. Il y a cependant une réalité rituelle indéniable : la dévotion des enfants, *puerilis devotio*, c'est le terme qu'emploie le chanoine de Laon en parlant de nos croisades. Et que ces croisades aient été, surtout la croisade fran-

1) *Carmina Burana*, p. 80; cf. E. du Meril, *Origines latines*, p. 187, et Petit de Julleville, *Les Mystères*, I, p. 42.

çaise, composées en grande partie d'Innocents au sens liturgique, d'*enfants de chœur*, c'est ce que rend admissible la présence, parmi ceux qui font escorte aux jeunes pèlerins (au dire d'Albéric des Trois Fontaines) de clercs nombreux, voire même de prêtres. Plusieurs chroniqueurs appellent ces croisades : *iter stultorum*, voyage des sots¹ ; il n'y a pas là qu'une brutale condamnation, d'un mot. Les *stulti*, pour la langue liturgique du moyen âge, ce sont tantôt les sous-diacres, tantôt les enfants de chœur, les pauvres d'esprit de l'Écriture, et j'ai dit déjà comment le pape des sots, *papa stultorum*, se confondait parfois avec l'*episcopus puerorum*. Et même, dans cet Étienne de Cloies que Matthieu Paris appelle *magister eorum* (*puerorum*), est-il impossible de voir un *magister cantorum* ou même simplement le moniteur d'une psalette ? Remarquons en outre que ces enfants chantaient *modulando*², à la façon du chœur liturgique³.

Que la croisade d'enfants n'ait été qu'une « procession des Innocents » avec pour but Jérusalem, c'est ce qui nous semble assez vraisemblable. Et s'il m'est permis cette note marginale, je rappellerai qu'au xvii^e siècle, le bon Nicolas Saboly, maître de chapelle de l'église Saint-Pierre d'Avignon, dans l'une des pièces de son recueil de Noëls qui sont peut-être le plus authentique chef-d'œuvre de la littérature en langue provençale, imaginait les enfants de chœur partant tous le jour des Innocents pour aller visiter l'Enfant Jésus dans sa crèche à Bethléem. « Le beau jour des Innocents, chantent-ils, nous partirons tous ensemble. La faveur, en ce jour, nous fait être tous les

1) V. notamment Hermann Alth. MGSS, XVII, p. 386, Ellenhard, id., p. 101, etc.

2) Matth. Paris, *Chron. Mag.*, Maître des rôles, t. II, p. 558. V. aussi Chron. anon. Laudun.

3) La légende de Nicolas de Cologne a pu, nous l'avons dit plus haut, s'assimiler des éléments de la légende de Saint Nicolas de Trani ; elle a pu être influencée pareillement par les formes de la dévotion à Saint Nicolas de Myre. La fête de ce saint, dont les reliques ont été rapportées en Occident et entourées d'une particulière vénération par les premiers croisés, était célébrée le 6 décembre selon un rituel qui tendit de bonne heure à se confondre avec celui des Saints Innocents : promenade d'un très jeune enfant habillé en évêque, cérémonies enfantines hors de l'église, etc.

maîtres; la faveur, en ce jour, nous donne tous les honneurs. Nous irons nous promener en Judée, Galilée; nous irons nous promener au paysoù Dieu est né¹. »

D'ailleurs, à peine postérieure aux croisades d'enfants eut lieu, en 1237, une autre promenade des Innocents. A l'occasion des premières fêtes solennelles en l'honneur de la nouvelle sainte, Élisabeth de Thuringe, les enfants d'Erfurt s'en allèrent à Arnstadt par troupes qui dansaient tout le long du chemin. Un physiologiste allemand, le Dr Hecker, en 1845, trouvait à diagnostiquer ici une épidémie de *chorée infantile*². Simple « danse des Innocents », dirons-nous. La fête du 28 décembre comportait des danses, de ces *balleationes* que le sévère concile de Cognac interdit en 1260; en Thuringe, vingt-trois ans auparavant, elles ont pu, sans que nul songeât à les empêcher, passer de l'église dans la rue et se continuer sur la route³.

Mais dans les départs de 1212, il y a autre chose encore : il y a le *rite des Innocents*, et il y a l'*idée fondamentale de la croisade*, telle qu'elle est formée, fixée, dès le milieu du xi^e siècle⁴. Urbain II, dans l'un des discours qu'on lui attribue, aurait dit à Clermont en prêchant la première expédition sacrée : « L'Antechrist va venir, les temps sont proches; le fils de perdition ne trouvera-t-il personne devant lui, pas un martyr pour souffrir par lui, pas un élu pour jouir ensuite du triomphe final⁵? » Et dans l'esprit des foules qui abandonnaient l'Occident, des humbles surtout qui chargeaient sur des chariots leur famille et leur mince avoir, cet *iter sacrum* n'était pas un simple pèlerinage armé aux lieux saints, mais

1) N. Saboly, *Recueil des Noëls*, Avignon, François Seguin, s. d. Noël n° 21, p. 26.

2) *Die Volkskrankheiten im MA.*, p. 133. Cf. Meinardus, *op. cit.*, qui rapproche la « chorée infantile » de 1237 de l'histoire du *Rattenfänger*.

3) Sur les danses au départ de la Croisade, concurremment avec la bénédiction et la prise du bâton, v. *Testim. min. quinti belli sacri*, p. 337.

4) Pour l'idée de sacrifice individuel dans le pèlerinage outre mer, v. Glaber, *Histor.*, l. c.

5) Guibert de Nogent, *Gesta Dei per Francos*, Hist. Crois., t. IV, p. 138.

bien un exode définitif, avec l'espoir d'un prompt martyre et de la résurrection pour le règne terrestre des saints.

A la veille de 1212, on continue à annoncer l'approche des temps apocalyptiques (Un homme criait que l'Antechrist était déjà adulte, au dire de la chronique de Mortemer.¹) Il faut, comme jadis les Hébreux, se mettre en route pour une Terre promise où l'on trouvera le martyre puis le royaume des saints. Vraisemblablement, c'est à Pâques que les enfants croisés sont partis. La nuit de Pâques, au moment de partir, les Hébreux avaient tracé sur leur porte, du sang de l'agneau pascal, un signe que le moyen âge a cru être le Tau grec, d'un passage d'Ezéchiel où le prophète annonce qu'il a vu l'ange de Dieu marquer au front les justes de la lettre Tau. Et ce signe du *passage*, de la Pâque, l'enfant Nicolas de Cologne le porte en main. Devant les pèlerins enfants, la mer s'ouvrira, comme la mer Rouge devant Moïse et son peuple; cela, les enfants et ceux qui les suivaient le répéterent sans se lasser, et c'est l'un des traits qui reviennent le plus souvent dans le témoignage des chroniqueurs. Mais, en tête du pèlerinage, doivent marcher les enfants sans armes, qui s'offrent en premières victimes comme les Innocents de la Nativité: « Quoi que Dieu veuille faire de nous, nous l'accepterons en toute joie », disent-ils.

Cette idée de jeunes hosties, elle est dans la logique du rite des Innocents, d'où nous paraît dériver la croisade enfantine. La flagellation, chez les enfants de Saint-Pierre-de-Dive, tient du sacrifice beaucoup plus que du rite d'expulsion du péché² et des maladies, bien que les enfants bâtisseurs comme les enfants croisés, soient des guérisseurs.

Dans la pratique, le sacrifice des Innocents devait tendre à se confondre avec le sacrifice de Jésus. Lors de la prédication de la cinquième croisade en Angleterre, c'est pour vivre et

1) Martene, *Thes. Anecd.*, t. III, col. 1442.

2) Cf. cependant la flagellation des enfants morvandiaux le jour des Saints Innocents, décrite par L. Dorey, *Traditions et coutumes morvandelles*, dans *Rev. des Traditions populaires*, t. XXVII, n° 10 (oct. 1912), p. 474, où le rite cathartique est très net.

mourir avec le Christ, comme le Christ, beaucoup plus que pour délivrer la Terre Sainte, que la foule, et dans la foule les femmes et les enfants eux-mêmes, prirent la croix à l'appel du pape (Annales du monastère de Waverley). Or, l'imitation de Jésus, ce ferment nouveau, issu du mysticisme de saint Bernard, qui, à l'époque des Ordres Mendians, transformera la piété populaire, se précise en ces trois termes dont les deux premiers surtout intéressent notre problème : imitation de *Jésus enfant*, de *Jésus pauvre*, de *Jésus souffrant*. *Jésus enfant* : de là la vénération de la crèche, même avant que saint François ne la dramatisât dans le *presepio* de Greccio ; la lecture de plus en plus fervente des apocryphes sur l'enfance du Christ, leur représentation par tous les imagiers dès avant la floraison d'art pathétique du XIII^e siècle. *Jésus pauvre* : de là toutes les créations monastiques nouvelles ; et, dans la dévotion de tous les groupes pieux de laïques, dans toutes les formes de la pénitence, cet accent mis sur la pauvreté en son sens le plus réaliste.

D'expérience historique, il paraissait prouvé que les empereurs, les rois, les grands féodaux, les armées énormes, par leur orgueil et leurs vices, retardaient plus qu'ils n'avançaient la délivrance de la Terre Sainte. Jérusalem est tombée *peccatis exigentibus* et ce sont les péchés des grands. De plus en plus, la reconquête des lieux saints ne pouvait être attendue que du miracle ; or, le miracle ne se produirait qu'en faveur des plus purs, des enfants et des pauvres. Car, les uns par le don d'innocence, les autres lavés au « purgatoire de pauvreté » méritent de vivre en conformité avec Jésus (Pierre de Blois).

Joignons à cela l'influence de la réaction antiscolastique : contre les maîtres de la dialectique, contre Abélard, Gilbert de la Porrée, Pierre Lombard, les mystiques ont déclaré la raison impuissante, la foi du plus simple seule apte à approcher de Dieu. Le voyant calabrais Joachim de Flore qui, plus que les Victorins eux-mêmes, a proscrit l'orgueilleuse raison, dit bien

1) V. Fournier, *Joachim de Flore*, p. 11.

haut : « Elle n'est point sans cause, la cérémonie symbolique que l'Église tolère le jour de la fête des Innocents, quand elle permet que l'élu des enfants occupe la chaire épiscopale... Aux maîtres de l'École, il faut répéter les paroles évangéliques. « Je te loue, ô Père, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents et que tu les as révélées aux enfants. »

Ainsi s'explique la franche apologie du pauvre et de l'enfant qui apparaît, aux dernières années du XII^e siècle, dans le livre non pas d'un démagogue ni d'un lyrique pieux, mais d'un théologien officiel, chancelier de Cantorbéry et archidiacre de Bath, Pierre de Blois : les riches ignorent le don de pénitence ; la force des armes n'est rien devant Dieu. « Les pauvres, les plus faibles auront le royaume de Dieu et la Terre Sainte, la double Jérusalem, terrestre et céleste. Déjà, pour secourir son héritage, Dieu s'est servi de *valets et de femmes*¹. »

Les valets, ils sont nombreux dans les rangs des croisés de 1212, *servuli*, disent certains chroniqueurs en parlant des enfants qui suivent Étienne de Cloies ou Nicolas de Cologne². Quant aux femmes, outre les toutes jeunes filles, des adultes, *mulieres*, se joignent en grand nombre à ces départs d'enfants. Dans le même temps, la même année, certaines dévotions de *victimes* se manifestent chez des femmes à Liège, où les convulsionnaires abondent, dans les pays rhénans où des troupes de femmes nues traversent les villes sans prononcer une parole³.

Dans les sectes qui remplissent le XIII^e siècle de leur inextricable fourmillement, cette double idée de l'élection de l'enfant et de la femme en arrive rapidement à l'hypertrophie des doctrines encloses : chez les « Apôtres » de Gérard Segarelli un enfant, presque au maillot, est juché sur une chaire dans les

1) *De Hierosolymitana peregrinatione acceleranda*; Migne, *Patr. lat.*, t. CCVII, col. 1069.

2) V. *Historia Novientens. Mon.*, Martene, *Thes. Anecd.*, III, col. 1153.

3) Alb. Stad. MGSS, XVI. p. 355. Cf. les prophéties allemandes imprimées à Cologne en 1701 par les soins des moines de Wesel citées dans *Rev. britannique*, mai 1850, sur les femmes qui ne s'habilleront plus à la fin des temps. Cf. sur l'habillement des femmes mis en corrélation avec la fin du monde les prédictions de Thomas Couecte au début du XV^e siècle.

églises de Ferrare et de Ravenne et ses balbutiements apparaissent aux disciples de Segarelli comme la révélation de la suprême piété. A Milan, une nonne humiliée, Guglielma, vers 1300, se fait saluer comme le Messie femme.

Les enfants croisés de 1212 ont eu de moins morbides successeurs. Déjà au XIII^e siècle, Roger Bacon, dont le génie voyait clair même en histoire contemporaine, rapprochait des premières croisades d'enfants le mouvement des Pastoureaux¹ de 1251. Ces bergers, tout jeunes aussi, partant à Pâques, derrière un illuminé, un « maître », qui portait une bannière mystérieuse, prétendaient délivrer le roi Louis IX captif après la Mansourah, et Jérusalem dont les grands de la terre n'avaient pas mérité de Dieu la reconquête. Soixante-dix ans plus tard, d'autres pastoureaux apparaissent, des enfants encore, cette fois avec un faux air de jacquerie, car la misère en 1320 est plus profonde — et de beaucoup — qu'en 1212 et en 1251 ; certes eux aussi annoncent les temps venus ; mais ils sont armés et ils semblent moins des « Innocents » que des routiers pillards.

Ce ne sont pas les derniers des pastoureaux, les derniers des enfants croisés². Pour Jeanne d'Arc, la délivrance de notre pays n'était peut-être que le prologue d'une bien autre épopée : au lendemain du sacre de Reims se répandit une prophétie qui annonçait que la Pucelle mourrait en Terre Sainte après avoir reconquis avec le roi Charles le tombeau du Christ. L'allemand Eberhard Windecke attribue à Jeanne elle-même, dans le secret de la confession, cette triomphante prédiction qui la rattache aux croisés de 1212. Un trait de plus : Andrew Lang a très utilement démontré que les prophéties de Merlin relatives à Jeanne étaient une maladroite forgerie postérieure

1) Hecker, *op. cit.*, p. 141.

2) V. miracles nombreux dont les enfants sont l'objet à la veille de la Croisade du Dauphin (1345) dans Gay, *Clément VI et les affaires d'Orient*, p. 65 ; au moment où elle débute, les gens d'Aquila, dans les Abruzzes, voient sur l'autel d'une petite église apparaître la Vierge avec l'enfant divin tenant une croix dans la main. La chronique de Pistoie qui raconte le fait ajoute que tous les enfants qui naquirent ce jour-là dans la ville portaient sur l'épaule l'empreinte de la croix.

au début de sa carrière ; mais c'est à tort que le savant folkloriste conteste toute réalité et toute signification au choix que fait Jeanne d'Arc de saint Michel comme patron de son expédition. Saint Michel est pour l'apocalyptique médiévale l'archange armé qui, à la fin des temps, guide aux derniers combats les troupes des saints, croisés de la Jérusalem millénaire. En outre, son sanctuaire est, vers l'époque de Jeanne d'Arc, en particulière vénération chez les enfants : témoin le pèlerinage des enfants de Souabe qui viennent en procession — et malgré leurs parents — jusqu'au mont Saint-Michel, en l'an 1458¹.

Autour de Jeanne d'Arc, même la légende qui a accompagné les croisades d'enfants se recrée spontanément ; les migrations d'animaux reparaissent : à Troyes, accompagnant la Pucelle et son armée, on voit voltiger des nuées de papillons blancs.

Bien obscur, certes, auprès de la Pucelle, mais significatif encore, apparaît le berger du Gévaudan, Guillaume, un enfant lui aussi, qui vint, sitôt que l'on apprit la captivité de Jeanne, se présenter au roi Charles pour continuer de par Dieu la délivrance du royaume.

La Croisade — et la Croisade dernière — menée par une femme, par un petit pâtre, l'un et l'autre tout jeunes et pauvres, c'est l'accomplissement de l'inconsciente prédiction de Pierre de Blois : « per pedisequos vel per manum femineam ». Jamais le moyen-âge n'illustra de traits aussi frappants, de réalisations aussi littérales sa doctrine — anonymement formée au cours du XII^e et du XIII^e siècle — de l'élection du pauvre et du faible pour le rachat de la Terre Sainte. Jusqu'à sa dernière heure, le moyen-âge, en ces enfants, en ces Innocents, « fleurs des martyrs », comme dit l'hymne de Prudence que l'on chante au 28 décembre, aura symbolisé tous les simples, tous les petits qui, au seuil de toute ère nouvelle, se font tuer les premiers.

PAUL ALPHANDÉRY.

1) Hecker, *op. cit.*, p. 134 ; Röhricht, *op. cit.*, p. 2.

LES COUVENTS ARMÉNIENS

(A PROPOS D'UNE PUBLICATION QUI N'EST PAS RÉCENTE ¹)

Si l'on considère que l'Arménie ne fut pas un État constitué, depuis la chute des Arsacides (428 de J.-C.) jusqu'à l'établissement des royautes bagratides et ardzrounies (fin du ix^e siècle) ; si l'on pense que, même sous les dynasties bagratides, ardzrounies, roubéniennes et lusignan, toute la vie intellectuelle, artistique et scientifique du peuple arménien prit naissance et se développa dans les monastères, on comprendra sans peine l'importance capitale qu'il faut reconnaître aux couvents de la Grande Arménie et de la Cilicie. C'est précisément lorsque la vie arménienne, sous toutes ses manifestations, n'avait pas d'existence officielle et nationale que fut traduit l'Évangile, ce premier chef-d'œuvre de la littérature arménienne, à une époque qu'il est malaisé de préciser, mais qui pourrait bien avoisiner le vi^e ou le vii^e siècle ; c'est alors que se forme l'église arménienne qui, bien que faisant partie de la grande famille chrétienne, n'en a pas moins ses traits distinctifs et son caractère nettement tranché ; c'est alors qu'Eznik écrivit son fameux livre de Réfutations des sectes et qu'il nous conserva de la sorte les plus précieux renseignements sur les sectes religieuses et les systèmes philosophiques qui se partageaient encore les esprits des Arméniens ; c'est à la même époque qu'Elisée vardapet composa son histoire des Vardaniens et traça l'important exposé du zoroastrisme que l'on sait, et qui complète d'une manière si opportune les renseignements fournis d'ailleurs par Eznik.

Si l'on tient compte enfin que, dans la période littéraire allant du v^e au xii^e siècle, Grégoire Magistros, le duc de Mésopotamie (xi^e siècle) est un des rares écrivains nationaux qui ne fût pas ecclésiastique, on conviendra de bonne grâce que faire l'histoire de la civilisation arménienne à l'époque de sa haute floraison, reviendrait à faire l'historique des couvents, asiles et foyers de cette civilisation, de cette science, de ce développement intellectuel et moral.

1) *Hayots vanqére*, hamarôt tésouthiun, K. Kostanéants. (*Les couvents arméniens*, aperçu succinct par K. Kostanéants), Moscou, 1886, in-16, 99 p.

Mais un tel exposé historique ne saurait se faire dans une bibliothèque européenne, si bien outillée fût-elle. Pour mener à bien une telle œuvre, il faudrait immanquablement, et dans la mesure où ils existent encore, voir les monuments dont on se propose de tracer l'histoire ; il faudrait utiliser et consulter abondamment les inscriptions lapidaires dont aucun *Corpus* scientifique et systématique n'existe à l'heure actuelle ; il faudrait enfin avoir dépouillé méthodiquement les milliers de mémoriaux (colophons) que nous ont conservés les manuscrits arméniens, et qui renferment des renseignements historiques, géographiques et topographiques, souvent de tout premier ordre.

A défaut d'un tel travail, d'une exécution actuellement très problématique, il m'a paru qu'il ne serait pas sans intérêt de faire connaître ces couvents arméniens en analysant et en traduisant partiellement une brochure que publia jadis M. K. Kostanéants, professeur d'arménien à l'Institut Lazareff de Moscou. L'auteur a écrit pour des lecteurs arméniens et il s'est vu obligé de leur donner des renseignements qui paraîtraient superflus à un lecteur européen, quelque peu familiarisé avec la littérature du sujet. Malgré cela, la plaquette est intéressante à lire et permet de se faire une idée du processus historique de la vie monacale en Arménie. De la lecture qu'on en fera, ou plus exactement de l'analyse que nous en donnerons, se dégagera l'idée très nette que, jusqu'à ces dernières années, et ce depuis le IV^e siècle¹ de notre ère, les couvents d'Arménie étaient à la fois les foyers et les ateliers où s'élaborait la vie arménienne sous toutes ses formes, et les pépinières d'où sortaient les hommes, laïques ou religieux, à qui incombait la périlleuse mission de diriger le peuple arménien à travers les multiples écueils de sa vie tourmentée, continuellement en butte aux attaques d'ennemis politiques et religieux, redoutables, cruels ou mal intentionnés.

Laissons donc la parole, disons plus justement, la plume, à M. K. Kostanéants².

1) Date traditionnelle arménienne, que semble adopter M. Kostanéants.

2) L'ouvrage de M. Kostanéants est avant tout une œuvre de vulgarisation, qui ne donne aucune référence scientifique ; c'est un exposé historique, fondé sur la tradition arménienne et qui aurait besoin, au point de vue critique, de subir de sérieux remaniements bibliographiques. Sous ces réserves, il ne sera pas sans intérêt d'en faire connaître le contenu au lecteur français, de plus en plus désireux d'être informé du passé historique d'un peuple dont les récentes infortunes sont connues de tous. Il va sans dire que, dans l'exposé analytique qui va suivre, c'est M. Kostanéants qui parle, et non le signataire de la présente publication.

..

En une préface très courte (p. 5-6), l'auteur rappelle la situation géographique de l'Arménie, où les hautes montagnes, les vallées profondes, les cols inaccessibles, les communications difficiles pour ne pas dire impossibles, sont autant de facteurs qui retardèrent, souvent empêchèrent, l'unité nationale. L'union politique ne fut à aucune époque le lien qui rapprocha les Arméniens. La religion chrétienne, au contraire, leur fournit un prétexte à défendre et à conserver leur liberté, en luttant contre de puissants voisins qui voulaient faire des Arméniens de nouveaux adeptes de leurs religions.

Cette œuvre libératrice fut accomplie, dit-on, par Grégoire l'Illuminateur, qui fonda l'église arménienne, au IV^e siècle, et par son verbe enflammé appela le peuple arménien à une vie nouvelle. Il fut secondé dans la suite par le roi Tiridate qui, converti, secoua les chaînes du paganisme et accepta le joug plus doux du christianisme.

Ce nouveau joug se traduit par les institutions chrétiennes au nombre desquelles figurent en première ligne, les couvents qui contribuèrent puissamment à l'éducation morale et intellectuelle des Arméniens et consolidèrent l'union entre l'église arménienne et ses ouailles. Tant que ce lien ne fut pas rompu, l'unité nationale subsista et c'est encore, de nos jours, sur l'église arménienne en tant qu'institution nationale, qu'est fondée l'existence du peuple et de ses directeurs.

Le chapitre I (p. 7-9) explique comment l'homme, à une période de sa vie, éprouve le besoin de s'isoler et de réfléchir. Cet isolement constitue le principe même de la vie cénobitique. Même dans les religions anciennes, les hommes illustres, les législateurs, les philosophes, les prophètes commençaient par s'isoler avant d'accomplir une grande action. De ce besoin d'isolement naquit la vie monacale...

Mais, si paradoxal que cela puisse paraître, la vie isolée est unie par un lien intime à la vie sociale. Et ce phénomène a pour ainsi dire été cristallisé par le fondateur lui-même du christianisme qui, au début de son ministère terrestre, se retira d'abord dans le désert, puis entra dans le monde, réunit des disciples, prêcha son évangile et vécut dans la société qui l'entourait.

Cette vie religieuse se manifeste de deux façons différentes : le cénobitisme et la communauté. Mais cénobites et communautés poursuivent, en théorie, le même but : se perfectionner. Pour y parvenir, ils jeûnent, ils font maigre, ils pratiquent la prière, l'obéissance, la chasteté et la

pauvreté. Pour vivre dans ce monde, et dans de telles conditions, ils ont la foi pour les soutenir. Sans la foi, l'existence du religieux est une anomalie et un contre-sens.

Dans les chapitres II-v (p. 9-22), l'auteur fait, pour son lecteur arménien, l'historique de la vie monacale ; après avoir cité les *Moines d'Occident* de MONTALEMBERT, il rappelle que le fondateur de la vie religieuse fut saint Antoine du désert qui vécut de 250 et 356. C'était un jeune homme noble et riche qui, à l'âge de 20 ans, vendit tout ce qu'il possédait et en distribua le montant aux pauvres. Puis il se retira dans les déserts de l'Égypte où, pendant 35 ans, il mena la lutte contre sa chair et contre toutes les tentations. Sa bienheureuse solitude fut dérangée par des disciples qui se réunirent autour de lui. Les cénobites voisins vinrent aussi le trouver, pour apprendre de sa bouche les mystères divins. D'innombrables pèlerins venaient lui demander la guérison et la rémission de leurs péchés. Même des philosophes, païens et chrétiens, venaient le consulter, lui exposaient leurs doutes et en obtenaient des réponses sages. Bientôt, sa solitude devint un lieu de réunion, qui se transforma en communauté fraternelle. Il fut ainsi le premier cénobite et le premier abbé de la nouvelle vie monacale. . . .

Saint Basile réorganisa la vie monacale, et l'église arménienne,, comme une des plus anciennes, admet au nombre de ses saints saint Antoine et saint Basile, et les commémore à leurs jours.

Le chapitre vi (p. 22-24) expose l'institution même des couvents en Arménie. Elle est due à Grégoire l'Illuminateur, bien que certaines traditions parlent de couvents ayant existé avant lui¹. En fondant les premiers couvents, Grégoire l'Illuminateur aurait dit : « Le couvent est une fraternité ; chaque membre est un frère ; le représentant de cet endroit est le supérieur (aratzj-nord) que les frères se choisissent. Chaque frère doit obéir au supérieur, écouter ses conseils, se soumettre à ses ordres ; aucune action ne doit s'accomplir sans la volonté du supérieur ; celui qui passerait outre, fera pénitence. Celui qui aura méprisé le supérieur, aura méprisé Dieu. Personne ne doit demander une occu-

1) Étienne Orpélian dit que le monastère de Thanahat fut fondé 400 ans avant l'ère arménienne, soit en 112 J.-C. Pour la fondation des couvents de Saint-Barthélemy, de Hogéats, d'Artaz, et de quelques autres, on admet comme date le premier siècle. Note de l'auteur, p. 22 du texte arménien.

pation au supérieur ; il doit faire ce que celui-ci lui ordonne. Le supérieur ne doit pas être lui-même insouciant. Il doit en toutes choses être juste ; il doit conseiller les frères avec discernement, selon les temps, les mœurs et les aptitudes de chacun ».

Dans les couvents fondés par le saint Illuminateur, outre le supérieur, il y a d'autres fonctionnaires, dont le premier est l'économe. Saint Grégoire recommande à l'économe de ne point perdre, vendre et dilapider les biens de l'Église ; car tout ce qui est pour la fraternité est un « don de Dieu ». Il recommande d'observer l'égalité dans l'économat, de donner la part convenable aux vieillards, aux malades, aux faibles, aux voyageurs, aux ouvriers.

Après l'économe, viennent « ceux qui sont de semaine » (*chabathawornère*) qui, comme il le semble, étaient des frères nommés surveillants, à tour de rôle, des meubles du couvent. Viennent ensuite les « directeurs des hôtes » (*tésoutchq hiwrots*), auxquels il recommande d'être affables avec les hôtes, de ne pas, à cause d'eux, rompre le jeûne ni interrompre la prière ; de suivre en tout les ordres du supérieur, etc. Il y a enfin différents *surveillants*, pour le bétail et les bêtes de somme. Il leur recommande d'être obéissants à leur supérieur comme à Dieu lui-même¹.

Grâce à cette organisation, les couvents eurent une double signification. D'abord, ils donnèrent l'exemple vivant de la nouvelle communauté ; et le peuple copiant leur ordre, leurs usages et leurs idées, se fortifiait dans la vie chrétienne. Ensuite, ils suscitèrent l'amour de l'étude, des lettres et de l'instruction publique.

Avec le chapitre VII (p. 24-27), nous pénétrons plus avant dans la connaissance des couvents fondés par Grégoire l'Illuminateur.

Le premier en date fut le « Couvent des neuf sources » (*Innaknéan vanq*), qui fut appelé plus tard « Saint Karapet de Glak » (*glakah sourb Karapet*). Entouré de bois épais et vastes, de collines élevées et jolies, de sources douces et bienfaisantes, ce couvent fut vite rempli par 60 religieux. Un cénobite, appelé de l'Occident, fut nommé par le saint

1) Cf. *hadjakhapatoum*. M. Kostanéants dit que tous les renseignements concernant les couvents arméniens, dont il parle à partir du chapitre VI ont été pris dans les historiens arméniens, dont les citations ont été souvent données entre guillemets ; il a jugé inutile d'indiquer les références, parce qu'elles sont universellement connues. Ce n'est pas mon avis, et ce n'est pas très scientifique, bibliographiquement parlant.

Illuminateur lui-même, supérieur de ce couvent doté de douze villages riches et vastes. Un de ces villages fort de 3.200 fidèles (dzoukh) pouvait fournir 1.040 cavaliers, 840 archers, 680 arbalétriers (?), et 280 frondeurs, pour parer à toute attaque contre le couvent. Le caractère sacré de l'emplacement d'Innaknéan, la vie exemplaire des moines chrétiens, les fêtes nouvelles instituées par le saint Illuminateur attachèrent en très peu de temps le cœur du peuple néophyte à ce couvent¹. D'innombrables pèlerins s'y rendaient et la tradition rapporte qu'une fois, lors d'une visite de Tiridate avec ses *nakharar* (princes, satrapes) venus pour implorer la bénédiction et solliciter la prière des moines, plus de 100.000 pèlerins étaient réunis à Innaknéan.

A Innaknéan, comme dans les autres couvents fondés par Grégoire l'Illuminateur, les moines menaient la vie suivante : vêtus de cilice (*kharaznazgést*), ils habitaient dans des grottes, vivant seuls et se nourrissant d'herbage (*khotabout*). Ils vivaient dans des cellules, les unes creusées dans la terre, les autres sises dans les excavations des montagnes; quelques-uns dans des huttes très étroites, d'autres en plein air. La règle de leur vie était de supporter la gêne, la douleur, les tourments. « L'arme des cénobites, dit le saint Illuminateur, n'est point matérielle, mais spirituelle. Ils doivent suivre tous les conseils spirituels, et dépouiller tous les désirs du monde. »

Les moines imposaient volontiers des privations à leurs corps pour obtenir en échange une satisfaction spirituelle; cela apparaît dans leur nourriture, leur habillement et leurs habitations; par exemple, la nourriture des moines du couvent de Khotakér consistait en herbes sauvages; le costume des religieux de Maqénots était une peau de mouton; les religieux de Thanahat, qui sont appelés « continuellement priant, réguliers », se contentaient de pain sec et d'eau fraîche, qu'ils ne goûtaient qu'une fois par jour, le soir, sans parler. Toute la nuit, ils se tenaient debout pour prier; ou bien, comme le rapporte l'historien (lequel?) « ils étaient suspendus comme des lampes inextinguibles ». En dehors des domestiques, personne n'avait le droit de sortir du couvent. Même le dimanche, ils se contentaient de légumes et de fruits. Ils ne goûtaient ni beurre, ni fromage, ni même du petit lait (*than*) ordinaire. De là, ils furent surnommés *Thanahatq* (= qui se privent même de *than*, « petit lait »). Rien qu'aux principales fêtes, ils goûtaient un peu d'huile d'olive et un peu de vin.

1) Cette phrase de Kostanéants semblerait indiquer que ce sanctuaire chrétien remplaçait un sanctuaire païen très en faveur auprès du peuple.

Les moines qui se comportaient durement à l'égard de leurs corps n'étaient pas indifférents, quand leur présence et leur participation étaient tenues pour indispensables, aux affaires publiques. Nous savons que Sahak Parthew eut 60 disciples qui, selon le rapport de Moïse de Khoren, étaient comme les moines séculiers, des hommes « habillés de cilice, cuirassés (ierkathapat) et nu-pieds », et qui suivaient toujours leur maître. Saint Sahak lui-même, en tant que cénobite, accomplissait ses dévotions avec ses disciples; mais il dirigeait les affaires du pays comme laïque.

La vie religieuse très sévère que menaient les moines arméniens exerça une influence salubre sur le peuple lui-même. Les traditions ne se trompent pas de beaucoup quand, dans l'intention de déterminer la mesure de cette influence, elles rapportent des descriptions qui nous mènent jusque dans le monde des miracles. On raconte que de nombreux malades, des paralytiques, etc., obtenaient la guérison, grâce à la prière des moines. On rapporte également que ces mêmes moines, par leurs vertus et leurs prières, domptaient les animaux sauvages, tels que les ours, les loups et les lions. Ils tuaient par leurs prières les vipères. Un des moines d'Innaknéan ferma, par sa prière, la gueule des fauves qui dévoraient les porteurs d'huile de lampe pour l'église (lousabérnerin). Et l'existence de ceux qui s'occupent encore aujourd'hui à écrire des amulettes, s'ils n'ont plus les grâces surnaturelles des anciens moines arméniens, prouve à tout le moins combien le peuple reste attaché aux mœurs de ses anciens couvents.

L'influence morale des moines s'étendait bien au delà de leurs étroites cellules. Les voleurs et les brigands avaient du respect pour eux. Grâce à leur influence, les attaques, les raptés et les massacres étaient évités. Elisée vardapet décrit très bien, dans la personne d'Abraham Khostovanogh, cette influence des moines : « Quand on entendit sa renommée, les ignorants devinrent savants; à sa vue, les désordonnés eurent une conduite réglée. Il habitait corporellement dans une étroite cellule, mais le respect de sa sainteté était répandu au loin comme auprès. A cause de lui, les Grecs déclarèrent bienheureuse l'Arménie; beaucoup de barbares s'empressèrent de venir le voir personnellement. Il fut aimé des aimés de Dieu, et beaucoup des ennemis de la vérité furent amenés à l'amour sacré ».

Après les couvents, viennent les écoles (chap. VIII, p. 27-30) et les hôtelleries.

Les monastères fondés par le saint Illuminateur, quoique très utiles, ne donnaient pas entièrement satisfaction à la nouvelle communauté chrétienne. Celle-ci avait encore besoin d'écoles pratiques où elle réaliserait, dans sa plénitude, son idéal de vie chrétienne.

L'arrière-petit-fils de Grégoire l'Illuminateur, Nersès Parthew, fut le premier qui dota le peuple arménien d'écoles pratiques. Il fonda, comme le rapportent les historiens et M. Kostanéants, non seulement des écoles à la manière des Grecs et des Syriens dans toutes les provinces, mais il réforma aussi le pays des Arméniens en y fondant des couvents, des hospices pour les pèlerins, des hôtelleries pour les voyageurs, des hôpitaux et des maisons de vieillards.

Ces créations nouvelles revêtent une importance très grande, si l'on considère l'époque à laquelle elles furent fondées. Ces fondations exercèrent une influence bienfaisante sur les mœurs et la vie des Arméniens. Pour parer aux dépenses occasionnées par ces œuvres de bienfaisance, il fallait qu'elles fussent richement dotées de villages, de fermes, de forêts. Nersès sut y pourvoir. Moïse de Khoren affirme qu'après les fondations et les créations de Nersès, la terre d'Arménie avait passé de l'état barbare à celui de civilisé.

L'exemple du grand Nersès fut suivi en Arménie. Au vi^e siècle, dans la province de Siwniq (Siounie), sur les bords de l'Araxe, fut fondé le couvent de Giwt (Giut), qui avait un asile de vieillards. Les supérieurs de l'époque donnèrent à ce couvent des champs (ou : des vignes, *aygi*), sur les bords du fleuve. D'après Étienne Orpélian, ce couvent avait, à cette époque, 1.000 têtes de gros bétail, 12.000 moutons, 700 chameaux, 600 chevaux, 400 ânes, et 170 serviteurs, affectés à la culture des champs. Il y avait une fondation analogue dans le pays de Siwniq (Siounie), au x^e siècle, lors de la construction de Noravanq. Étienne Orpélian l'appelle *godatoun* « maison d'infirmes ».

Au vi^e siècle, le catholicos Anastase fit bâtir au pied du Massis (mont Ararat), près du village d'Akorï, un couvent pour « les soins des hôtes, des déchus et des pauvres ».

Au x^e siècle, le couvent de Horomos, dans le canton de Chirak, s'appelait « hôtellerie » : Asoghik raconte que le fondateur de cette hôtellerie, le vardapet Hovhannès, « retirait ses vêtements quand il rencontrait des pauvres, et les leur donnait. Il avait ménagé un endroit spécial dans le couvent pour le repos des voyageurs, de sorte que même les étrangers s'y reposaient comme dans leurs propres maisons ».

Au xii^e siècle, au couvent de Sanahin, il y avait aussi une hôtellerie

(hiwratoun). Près de l'église Saint-Sauveur d'Ani, il y avait un hôtel pour les étrangers (ôtaranots), où l'on donnait gratuitement à manger et à coucher aux étrangers et aux voyageurs.

En 1173, un prêtre d'Ani, du nom de Tiridate (Trdat) fit don à cet hôtel pour étrangers de quatre vignes, de deux maisons, et de champs, afin que les passagers soient bien traités.

Pareils à ceux-là, furent les couvents de Narek en Rchtouniq, de Khladsor en Dertjan, de Hogéats en Andséwatsiq ; ce dernier avait même des bâtiments consacrés à un ordre de religieuses (Kousanots).

Les monastères étaient le lieu de refuge des malades, des pauvres, des déchus. Aussi les Arméniens, comme nous l'apprennent les inscriptions, avaient-ils à cœur de faire des dons à ces établissements, en champs, en vignes, en moulins, en exploitations d'oliviers, etc., afin que leurs produits fussent distribués gratuitement à ceux qui en avaient besoin¹.

Avec le chapitre ix (p. 30-35), nous arrivons à un autre aspect des monastères.

Tous les avantages des couvents arméniens énumérés jusqu'ici pâlisent devant leur vocation principale : servir à l'instruction et à la culture (lousavorel) du peuple. Ce fut encore Grégoire l'Illuminateur qui leur assigna une tâche semblable. Il obtint, dit Agathange, le consentement du roi, de réunir dans différents endroits des enfants pour les instruire. Le roi ordonna que ces maisons d'instruction fussent répandues dans tout le royaume d'Arménie, et que l'enseignement y fût donné par des maîtres capables et fidèles ; il subventionna lui-même ces couvents-écoles.

Grégoire l'Illuminateur s'adressait continuellement à Césarée (de Cappadoce) et demandait à Léwond de lui envoyer des hommes capables d'enseigner. Il fallut cent ans pour que les efforts de l'Illuminateur fussent couronnés de succès et donnassent enfin des hommes pour la Nation et pour l'Église. C'est alors que les écoles fondées par Nersès le grand produisirent Sahak Parthew et Mesrop Machtots, qui inventèrent les caractères arméniens, rendirent en arménien la Bible et posèrent les bases de la littérature arménienne nationale. Et quand, par suite de la persécution persane, les ecclésiastiques arméniens subirent des contraintes ou furent exilés, quand, à la suite du combat des Var-

1) Cf. *Journal asiatique*, 1915, II, p. 405 et suiv.

daniens, le peuple arménien fut déporté ou se répandit dans les montagnes et les déserts, alors que la désolation s'empara de tout le peuple, en ce moment-là, les couvents arméniens furent, suivant l'expression de Nersès Chnorhali, « les piliers du pays, les forteresses contre l'ennemi et les astres lumineux du pays ».

Dans ces nouveaux couvents, l'administration ne fut plus aux mains des moines syriens et grecs, mais entre celles des moines arméniens qui s'y étaient réfugiés, persécutés qu'ils étaient dans la vie civile comme dans la vie religieuse. Ces moines étaient pleins d'ardeur pour l'entité de l'Église nationale. C'est là que vivaient et travaillaient des religieux comme Giut, Hovhan Mandakouni et Babgèn, Ezuik de Kolb, Moïse de Khoren, Élisée vardapet et Lazar de Pharpi. La place d'honneur parmi tous ces couvents revient naturellement à la kathoulikè (cathédrale, coupole) de Valarchapat. Koriun Sqantchéli affirme que « là venait une foule altérée de science, qui se jetait sur la source de la science divine ; car c'est dans la province d'Ayrarat, dans la résidence des rois et des pontifes, que jaillit la grâce pour les Arméniens ».

Vahan Mamikonian fit restaurer la kathoulikè et en confia l'administration à Lazar de Pharpi. En dehors de Vahan, les princes Kamsarakan subvinrent aux besoins de cette institution, quand les ennemis de Lazar le chassèrent du couvent, et se rendirent maîtres des biens de ce couvent et de ses livres grecs. A partir de cette époque, la cathédrale fut privée de son titre de « lousavortchakan » (illuminatrice), et fut conservée comme une simple et célèbre antiquité jusqu'au xvii^e siècle, où elle fut restaurée et retrouva son antique splendeur.

Après Etchmiadzin, le couvent de saint Karapet d'Innaknéan fut célèbre. Au vi^e siècle, le nombre de ses moines atteignait 400 ; il s'appelait « métropole grandiose » (médzahandès mayraqalaq). Les sciences y étaient cultivées avec soin. Le P. Athanase était particulièrement versé dans la connaissance du calendrier (tômaragèt) de toutes les nations ; ce fut lui qui, en 551, au concile de Dwin, établit l'ère arménienne. L'un des supérieurs de ce couvent fut Hovhan épiskopos Mamikonian, l'historien du Tarôn. Au vii^e siècle, quand les Persans attaquèrent le Tarôn, les moines du couvent d'Innaknéan, au nombre de 395, sortirent de leur monastère et se battirent contre l'ennemi commun, au côté des soldats arméniens.

Les familles Mamikonian et Kamsarakan avaient grand soin de subventionner largement le couvent de Glak. Ils lui avaient fait don de nombreux villages, de vastes terrains et de sommes importantes.

Le nom de saint Karapet, cher à tous les Arméniens, inspirait plus particulièrement l'enthousiasme des habitants du Tarôn et de ses princes. Au moment des batailles, lors des dangers et des difficultés, ils invoquaient le nom de saint Karapet. Pour cette raison, le premier don que l'on faisait à la suite d'une victoire lui était destiné, de même que toute revanche était prise en son nom.

Au VII^e siècle, à l'instar du couvent de Glak, d'autres monastères étaient florissants. Les historiens mentionnent celui de sourb Astwadzin (sainte mère de Dieu) d'Aragadzotn, dont Théodoros Qrthénawor fut le supérieur et Sahak Dsorophorétsi et Hovhan Odsnétsi furent les élèves. Si aujourd'hui le nom de ce couvent est oublié, de même qu'on en ignore l'emplacement et l'histoire, les jolis *charakan* (chants religieux) de Dsorophorétsi et les discours enthousiasmants du philosophe Hovhan sont connus et rendent immortel le nom de ce couvent. Ainsi qu'en témoigne Hovhan Imastasér (le philosophe), Théodoros enseignait à ses élèves non seulement tout ce qu'il savait pour l'avoir appris, mais il traduisait d'un peu partout les meilleurs écrits et apaisait ainsi la soif intellectuelle de ses disciples. Cela montre à l'évidence le degré de culture d'Odsnétsi. Hovhannès catholikos dit de lui « qu'il était au courant de toutes les œuvres poétiques et des traités philosophiques ».

Un autre centre célèbre était Dprévanq, dans le Chirak, dont le supérieur était, au VII^e siècle, Barsél (Basile) Djon, qui écrivit le commentaire de l'évangile selon Marc; il était « l'un des hommes les plus savants de son époque ». D'après Kirakos de Gandsak, c'est lui qui choisit et rédigea le recueil de *charakan* qui furent admis par l'église arménienne et dénommés « Djonentir ». Mais, parmi tous ces couvents, le séminaire (*vardapétaran*) de Siwniq (Siounie) tient la première place au point de vue de l'instruction.

Chap. x, p. 35-39. — La tradition attribue une très haute antiquité au séminaire de Siwniq (Siounie) et fait remonter son origine à l'âge apostolique. Il prit en tous cas de l'importance au moment où Nersès le Grand et Sahak Parthew lui accordèrent des privilèges. Au V^e siècle, l'évêque Anania de Siwniq y fonda une école et y nomma comme maître un certain Biniamin qui était élève des saints traducteurs. Etienne Orpélian rapporte que le séminaire de Siwniq était « une source de science, et grâce aux écoles qui y florissaient, il était le chef (*gloukh*) de tous les savants arméniens. Car Sahak et Mesrop lui avaient

accordé l'autorisation de traduire et de commenter les saintes Écritures ».

Au ^{vi}° siècle, le principal recteur de ce séminaire fut l'évêque Pétros de Siwniq « l'élève de Movsès (Moïse) Qértholahayr, rhéteur fort (qatj) et philosophe invincible, écrivain et traducteur ». Son successeur fut son élève, l'évêque Mathousala qui fit prospérer non seulement le séminaire de Siwniq, mais fonda au ^{vii}° siècle le couvent Vardik hayr en Archarouniq, qui fut rempli en peu de temps par des élèves venant de toutes les provinces. Les historiens proclament Mathousala « un grand écrivain, philosophe, orné de toutes les vertus, ayant appris l'art poétique et la rhétorique, initié à la philosophie, plein de sagesse, parfait en science »

Dans le séminaire de Siwniq, la lampe de la science brillait toujours et ne s'éteignait jamais... Un des recteurs de ce séminaire fut Étienne de Siwniq.

Au ^{ix}° siècle, un prélat de Tathew, l'évêque Hohannès, fit restaurer et élargir les constructions de ce couvent. Et comme un centre si important ne pouvait pas rester sans katholiké (coupole), il fit construire, avec l'aide des princes, la magnifique église de Saint-Pierre et Saint-Paul. Au moment de la bénédiction de l'église — ainsi rapporte la tradition — le prélat eut une vision : l'un des saints apôtres lui remit une clé, et l'autre un livre, en lui disant : « c'est la clé du paradis ; qu'elle reste dans cette église, car c'est ici que s'ouvrira la porte du paradis à tous les pécheurs. Quant à ce livre, il doit rester ici, car c'est d'ici que jaillira la grâce doctrinale ; et la prédication saine des saintes Écritures restera ici, pure et sans mélange ».

Cette tradition — ajoute M. Kostanéants — est un témoignage irréfutable que, chez les Arméniens, l'école n'était pas séparée de l'église, et que le séminaire de Tathew a été le gardien principal de la vraie doctrine de l'Église. En effet, à différentes époques, ce couvent a été rempli de philosophes invincibles, de musiciens incomparables, de vardapets savants, de peintres et de calligraphes habiles.

Au ^x° siècle, ce couvent comptait 500 frères religieux. L'évêque Hohannès sus-mentionné y fonda des bibliothèques. Au ^{xiii}° siècle, l'un des plus célèbres prélats de Tathew, Étienne Orpélian, utilisa les innombrables mémoriaux de manuscrits qui se trouvaient dans les bibliothèques de Tathew, pour écrire son histoire de Siounie.

Quand les Arabes (chap. xi, p. 39-46) s'établirent en Arménie, ils

cherchèrent toujours à empêcher l'union des princes arméniens entre eux. Comme conséquence de cette politique, trois royaumes prirent naissance en Arménie, au x^e siècle ; celui des Bagratouniq (Bagratides), celui des Ardzrouniq et celui des Siwniq (Siounie) ; et ces royaumes, dans leurs rivalités mêmes, firent réaliser au peuple arménien de réels progrès intellectuels. Chaque roi cherchait à répandre dans son royaume l'instruction, la science et l'art ; il recherchait la sympathie du clergé et se créait un titre de gloire par des fondations pieuses. En ce qui concerne les Bagratides, les ruines d'Ani sont le plus beau témoin de ce passé glorieux.

Les rois du Vaspourakan (Ardzrouniq) eurent aussi leur moment et leurs monuments de gloire ; on en peut juger par ce qu'il en reste à Althamar, à Ostan, à Van, sur les bords de l'Araxe. Les rois de Siwniq ont laissé des souvenirs, comme Tsakhats qar dans le Vayots dsor, avec sa forteresse de Hrachkaber, et les innombrables monastères de Siwniq.

L'exemple des rois était suivi par les princes et les grands, et la création de si nombreux couvents avec leurs dépendances résulte précisément de cette rivalité entre seigneurs. Les Arméniens sacrifiaient tout à leur Église, les divisions politiques n'amenaient jamais de divisions religieuses. Il arrivait quelquefois que les Arméniens prenaient le parti de l'étranger dans une affaire politique, mais ils s'unissaient pour défendre leur église et leur religion dès que ces mêmes étrangers manifestaient la moindre velléité d'y toucher. Une preuve de cet esprit religieux chez les Arméniens est l'absence presque complète d'architecture civile et la profusion des monuments d'art religieux. Ainsi, dans la seule ville d'Ani, on comptait, dit-on, mille et une églises. Et le mont Aragadz (Alagueuz) lui-même était couvert de monastères

Les Bagratides avaient sous leur sceptre trois « grandes métropoles » qui étaient : Halbat, Sanahin et Horomos. En outre, on leur doit les couvents de Bagaran, Mrén, Tikor, Erazgawor, et beaucoup d'autres. Au moment où ils régnaient, ils fondèrent ou restaurèrent d'autres couvents célèbres, dont les protecteurs étaient différents princes ; c'est ainsi que Vahram Pahlawouni fonda le couvent de Marmachên. Grigor Magistros construisit et restaura les couvents de Hawoutsthar, Kétcharis, Btjni, et d'autres. Sous le patronat de Vest Sargis, se trouvait le couvent de Khdzkôn. Smbat Magistros construisit le couvent de Bagnayr.

Les monuments de la piété des princes de Siwniq, sont les merveil-

leux monastères de Séwan, Vayos dsor, Erntjak, Maqénots, Tanahat, Khotaker, Koth...

Les Ardzrouniq couvrirent les îles du lac de Van, ainsi que ses rives, d'innombrables couvents, parmi lesquels on cite Narek et Althamar.

Un événement historique qui contribua puissamment à la multiplication des couvents arméniens fut la persécution de l'empereur Romanos contre les Arméniens, au x^e siècle, parce que ceux-ci ne voulaient pas s'unir à l'Église grecque. Beaucoup de moines arméniens se réfugièrent en Arménie propre. Les rois d'Ani et les catholikos d'Arménie les reçurent et leur permirent de s'établir dans les limites de leur domination. Et ces moines fugitifs ne contribuèrent pas peu à la restauration et à la prospérité de plusieurs de ces couvents ; on cite, entre autres, les couvents de Kamrtjadsor d'Archarouniq, de Hořomos dans le canton de Chirak, de Saint-Grégoire sur la rive de l'Akhouréan, de Sanahin de Gourgarq.

Les couvents nouvellement créés ou restaurés devinrent de véritables foyers pour l'étude des saintes écritures et l'éducation de la jeunesse. Ainsi, nous savons qu'au x^e siècle, la congrégation de Narek était florissante en Rchtouniq ; le supérieur en était Anania Narékatsi ; un de ses élèves fut l'historien Oukhtanès qui, dans son histoire des Arméniens, donne des renseignements précieux et circonstanciés sur la séparation des Arméniens d'avec les Géorgiens, importants au point de vue de l'histoire des religions. Oukhtanès nous apprend qu'Anania polémisa en paroles et en écrits avec les Thondrakiens et d'autres sectes. Un de ses élèves fut l'admirable poète Grigor Narékatsi.

Dans le même siècle, dans le couvent de Kamrtjadsor d'Archarouniq, on comptait jusqu'à 300 moines. L'un de ses supérieurs, Samuel Kamrtjadsorétsi, dénommé « sophiste » (imastak), était très versé dans les sciences des saintes écritures, du calendrier et de la musique. Matthieu d'Edesse raconte qu'au x^e siècle, une polémique ayant eu lieu chez les docteurs de Byzance, l'empereur ordonna de convoquer Samuel pour prendre part à la discussion. Tous les savants grecs, avec tous les livres de la nation grecque, ne purent porter la plus petite atteinte à la science de Samuel. Au xi^e siècle, dans le même couvent, était réputé Géorg Ourdjétsi, qui vécut cent ans, et fut un tribun célèbre.

Le couvent Hořomos de Chirak eut aussi ses savants docteurs dont l'un, Hohannès, est mentionné par Etienne Asolik. Ce couvent avait une riche bibliothèque.

A Sanahin, il y avait aussi une grande bibliothèque où s'étaient réu-

nis, au dire de Kirakos de Gandsak, un grand nombre d'hommes d'études; l'un d'eux, Anania de Sanahin, était très versé dans la science du calendrier et jouissait de la réputation d'un excellent commentateur des Saintes Écritures.

Non moins célèbre que Sanahin, était le couvent de Halbat qui renfermait, au x^e siècle, jusqu'à 500 moines. Les historiens racontent que ce couvent avait une bibliothèque des plus riches, logée en partie dans des grottes... Cette bibliothèque de Halbat fournit les matériaux, à la fin du xi^e siècle, à Hohannès Sarkawag vardapet, pour constituer son calendrier sarkawagadir. Ce Sarkawag vardapet était très célèbre en son temps. Les princes et les rois lui rendaient visite et s'inclinaient devant lui pour recevoir sa bénédiction. Il a laissé un chant allégorique sur Sarèk, dans lequel il représente la signification du cénobite. Il laissa aussi beaucoup d'homélies (djar), et une histoire qui est actuellement encore inconnue.

Parmi les autres couvents célèbres, il convient encore de citer celui de Séwan où, au ix^e siècle, vivait l'illustre Machtots vardapet, le maître de l'historien Hohannès catholicos (Jean VI); les couvents de Théléniq et Hawoutsthar, à l'instar des congrégations de Narek et de Kamrtjadsor, étaient célèbres par leurs musiciens; les congrégations de Horomayr et de Salmosavanq avaient de vastes bibliothèques, pourvues en toutes sortes de livres sur les religions.

Ch. XII, p. 46-52. — Au cours des siècles, des règlements nouveaux et de nouvelles transformations furent introduits dans les couvents arméniens. Mais ces innovations ne changèrent en rien les institutions de Grégoire l'Illuminateur. Au nombre des religieux de ces couvents se trouvaient des prêtres et des vardapets. Mais ces derniers tenaient la place d'honneur; c'est parmi les vardapets que l'on recrutait les prélats et les évêques. Il existait pour ceux-ci certains règlements que Mkhithar Gôch codifia, et dont les principaux articles sont les suivants :

1^o On nomme *vardapet* le moine qui connaît fort bien l'Ancien et le Nouveau Testaments, et les lois canoniques; sa mission est de prêcher, d'enseigner les saintes écritures, d'expliquer les canons et de résoudre les questions canoniques;

2^o Le moine qui voudrait recevoir le titre de vardapet, doit posséder une instruction solide, c'est-à-dire doit connaître très bien l'Ancien et le Nouveau Testaments et les lois canoniques; il doit être l'élève d'un vardapet et avoir son attestation;

3° Seuls, les vardapets peuvent conférer le titre de vardapet ; deux ou trois vardapets, formant un jury, confèrent le titre de vardapet au moine qui peut n'être l'élève que d'un seul d'entre eux. Si l'on a l'autorisation de l'évêque, du patriarche (hayrapet) et du prince, c'est préférable, mais ce n'est pas indispensable. L'insigne extérieur du vardapet est la crosse (gawazan), qu'il a le droit de porter en prêchant ;

4° Si un moine, élève d'un vardapet, s'en sépare par orgueil et va auprès d'un autre pour en obtenir le titre de vardapet, il doit être jugé. Il doit répéter en public ce qu'il a appris chez le premier vardapet, ou bien il doit se repentir et retourner chez ce premier vardapet. Quant au vardapet qui aurait conféré le titre de vardapet à un moine transfuge, il doit être puni. Il doit de plus demander pardon au vardapet qu'il aurait frustré, en donnant le titre de vardapet à son élève infidèle ;

5° Ceux qui se préparent à recevoir le titre de vardapet doivent être examinés, surtout ceux qui ont été les élèves de plusieurs maîtres ;

6° Pour enseigner aux enfants, on ne doit accepter aucune rétribution. Si les enfants sont orphelins, on doit les entretenir ; s'ils ne sont pas orphelins, les parents doivent fournir leur nourriture et leur habillement. S'ils sont fortunés, ils peuvent faire des cadeaux aux maîtres ; s'ils sont pauvres, on ne doit rien leur réclamer ;

7° Celui qui reçoit le titre de vardapet doit avoir des élèves. Quand il voyage, son voyage doit être motivé ; mais s'il circule sans but précis, rien que pour sa curiosité personnelle, il est condamnable ; il faut lui reprendre sa crosse et lui remettre le bâton du voyageur errant ;

8° Il est répréhensible de prendre l'élève d'autrui. Sans consentement mutuel par écrit, il n'est pas possible de prendre l'élève d'un autre ;

9° Si, dans la même communauté, se trouvent deux ou plusieurs vardapets, ils doivent, avec le consentement du prélat (aratjnord) choisir comme chef l'un d'entre eux, qui paraît le plus avancé (il se nommerait alors : *awag* ou *dzayragoyn vardapet*) ; celui-ci veillera à l'application des règlements. Les frères insoumis et ceux qui feraient bande à part doivent être exclus ;

10° Le vardapet-chef a le droit de visiter le diocèse avec le patriarche ou l'évêque ; il peut avec le consentement de ces derniers désigner un autre vardapet pour accompagner l'évêque afin que celui-ci ne sorte pas des règles (= pour exercer une surveillance sur les évêques) ;

11° Le vardapet a le droit d'excommunier. Si un vardapet a excommunié un ecclésiastique ou un laïque, un autre vardapet n'a pas le droit

de lever l'excommunication. Celui seul qui a excommunié a le droit de lever l'excommunication ;

12° Si un vardapet se rend dans un autre couvent où il y a déjà des vardapets, il peut y prêcher, si le vardapet-chef de l'endroit et les frères y consentent et l'y invitent. En parlant, il doit éviter de toucher à l'honneur du vardapet de l'endroit, dans l'intention de l'amoindrir aux yeux des moines placés sous ses ordres.

C'est grâce à ces règlements que les couvents durent de subsister ; c'est en observant ces règlements que l'on put créer des écoles dans ces couvents ; et de ce fait, les vardapets devinrent les chefs du peuple arménien. Dans les couvents les vardapets s'initiaient à la littérature *arabe, byzantine et latine* (*sic*, p. 50) ; ils étudiaient les doctrines religieuses de ces civilisations, tout en conservant intacte la leur ; ils ne dédaignèrent jamais les sciences et les doctrines des Arabes, des Byzantins, des Latins, afin de pouvoir mieux défendre leur Église. Les moines étaient des hommes d'église et des personnages importants au point de vue civil. Car ils étaient seuls à détenir les clés du temple de la science. Aussi les princes et les rois recherchaient-ils leur assistance. Non seulement les ecclésiastiques, mais aussi les laïques, devenaient leurs élèves ; et Matthieu d'Edesse cite à l'appui de cette assertion que Gagik II et Grigor Magistros étaient des élèves des vardapets.

Il convient d'examiner maintenant en quoi les vardapets étaient des hommes indispensables, et quel a été leur rôle dans l'instruction publique. Tout d'abord, ils participaient à l'administration de l'Église ; ils veillaient à l'application des canons ecclésiastiques ; ils étaient présents aux réunions ecclésiastiques, où, par leur science, ils contribuaient à étudier et à élucider les questions. Ils protestaient quand on commettait des négligences ; ils défendaient les droits canoniques. Les catholicos eux-mêmes et les prélats se trouvaient sous leur surveillance.

En second lieu, leur mission consistait à donner l'enseignement ; ou, comme l'ont dit les auteurs postérieurs, ils faisaient des leçons sur différents ouvrages, parmi lesquels les saintes écritures tenaient la première place. Des élèves de toute classe et de tout âge se réunissaient autour d'eux, dont l'éducation se faisait suivant certains règlements.

3° Ils prêchaient dans les églises. Le peuple et les ecclésiastiques recevaient leur ligne de conduite morale au cours de ces prédications.

4° Ils étaient tenus de cultiver la littérature ecclésiastique, et c'est ainsi qu'ils laissèrent des quantités de livres à la postérité : commentaires des différentes parties des saintes écritures, des vies de saints,

des conseils, des discours, des épîtres, des livres canoniques, des recueils de prières, de chants, de *charakan*, etc.

5° Ils consacraient leurs loisirs à différentes sciences et à l'étude des langues. Ils nous ont laissé un grand nombre de volumes sur l'histoire, dans lesquels ils ont enregistré les faits des temps passés et ceux de leur époque. La géographie, la science du calendrier, la grammaire, la médecine, la religion, etc., ont, parmi eux, leurs représentants notables. Ils ont traduit, de différentes langues, un nombre respectable d'œuvres diverses; enfin, ils cultivèrent et firent briller d'un vif éclat l'art de la calligraphie arménienne. C'était une véritable occupation pour eux que de copier scrupuleusement différents livres, d'orner le parchemin et de préparer les couleurs essentielles et l'encre. Ils étudièrent de même et conservèrent les airs de la musique religieuse.

En Cilicie, chap. xiii, p. 52-57. — Lorsque les hordes seldjoukides ravagèrent les possessions des Bagratides et des Ardzrouniq, les moines arméniens commencèrent à émigrer avec le peuple et les princes vers les frontières de Cilicie. De la sorte, des couvents arméniens s'établirent en Cilicie vers la fin du xi^e siècle. Les princes et les rois roubéniens, de même que d'autres princes arméniens, reçurent ces moines dans leurs domaines et leur accordèrent les privilèges dont ils jouissaient dans leur patrie. Parmi ces nouveaux couvents, on cite en première ligne celui de Séaw Léarn (la Montagne Noire), qui se trouvait près de Marach et était composé de plusieurs déserts (anapat = endroit inhabité). Avec la vie monacale, pure et sainte, les sciences et les arts y fleurissaient. Beaucoup de vardapets célèbres y venaient des provinces orientales pour étancher leur soif d'études. Au nombre de ceux-ci, il convient de citer Mkhithar Gôch. Les moines, par leurs travaux manuels, pourvoyaient à leurs besoins et aidaient les nécessiteux.

Lors des Croisades, les moines de Sew Sar (Montagne Noire) aidèrent l'armée chrétienne en lui fournissant des ravitaillements au moment où elle était exposée à la famine. C'est là que se trouvait le célèbre désert d'Arig, où habita le fils de Grigor Magistros, Grigor II le grand martyrophile (vkayasêr); comme écrivain célèbre et pontife actif, il provoqua le mouvement intellectuel des Arméniens au xii^e siècle.

En l'an 1114, les congrégations de Sew Sar eurent à souffrir d'un tremblement de terre. Rien que dans le désert des Basiliens (Barséléants anapatoum) trente moines et deux vardapets furent enfouis sous les décombres. Grigor Machkéwor, un célèbre vardapet du désert dit de

Josué Hésouants anapatits], fut victime du tremblement de terre; ce fléau fut peut-être la cause de la dispersion de la congrégation de Sew Sar.

La seconde congrégation célèbre est celle de Karmir vanq (couvent rouge), près de Qessoun, comblée de bienfaits par Gol Vasil, et le lieu de pèlerinage des princes Pahlawouniq. C'est là que Gol Vasil fut enterré. L'un des supérieurs de ce couvent, Stéphanos vardapet, appelé Tiratsou (ou, suivant d'autres : Manouk) eut un grand nombre de disciples, dont les célèbres pontifes et auteurs arméniens Grigor III Pahlawouni et Nersès IV Chnorhali. Leurs collègues et leurs contemporains furent Nersès Lambrônatsi, Sargis Chnorhali et le commentateur Ignatios, qui firent leurs études dans ce même couvent.

En 1113, eut lieu dans ce couvent une grande réunion ecclésiastique qui élut catholikos Grigor III Pahlawouni; et quand quelques années plus tard celui-ci, en 1150 (sic), transporta le siège pontifical à Romkla, l'importance de Karmir vanq diminua, et Romkla prit la tête des couvents occidentaux d'Arménie jusqu'en 1292.

Au commencement du ^{xiii}^e siècle, le couvent d'Arqakalin, près de Sis, fût célèbre; c'est là que siégea comme catholikos Dawith (David), ami du roi Léon II et compétiteur de Hohannès VI Médzabaro, qui siégeait à Romkla.

Parmi les autres couvents de Cilicie, celui de Drazark (Trazarg) occupe une place à part, dans le voisinage d'Anazarb. Il servait de lieu de sépulture à la famille royale roubénienne et était placé sous sa protection. Vers la fin du ^{xi}^e siècle, Gèorg vardapet, dit Mélik (le petit miel = doux comme le miel), y vint du Vaspourakan, restaura le couvent et y réunit un grand nombre de moines. Il fut surnommé Mélik à cause de la douceur de sa doctrine. Son confrère Kouros lui succéda, et tous deux furent ensevelis dans ce même couvent.

Le couvent de Kastalôn près de Vahkaber, pareil à celui de Drazark, était célèbre par la rigueur de ses règlements; c'est peut-être le couvent le plus ancien de la Cilicie. C'est là que fut enterré Constantin I, fils de Rouben. Au nombre des moines qui y sont ensevelis, on mentionne le cénobite Markos, qui mena pendant 65 ans une vie de privations et eut, comme le rapporte Matthieu d'Edesse (M. Ourhayétsi), le don prophétique.

Les couvents de Cilicie, tout en suivant les règlements des couvents de l'Arménie, ne purent s'empêcher de subir l'influence extérieure, due aussi bien à la position géographique qu'aux couvents grecs, syriens et latins qui les entouraient. Les conditions politiques et écono-

miques n'exercèrent pas une moindre influence sur eux, de sorte que, au cours des âges, il y eut fréquemment des malentendus entre les couvents de Cilicie et ceux d'Arménie.

De la sorte, au **xii^e** siècle, il y eut deux groupements de monastères, l'oriental et l'occidental, dont la scission s'accrut davantage lorsque les catholicos arméniens entamèrent des pourparlers, d'abord avec les empereurs grecs, ensuite avec les papes de Rome dans l'intention d'unifier les rites et les églises. Chacun des groupes eut son centre. Les centres orientaux étaient Halbat, Tathew, Btjni et Artaz. Ces couvents acquirent tant d'influence sur l'Église arménienne qu'on ne pouvait plus élire un catholicos sans leur concours et leur approbation. Ces quatre sièges archiépiscopaux — titulaires de ces couvents —, avec leurs congrégations, veillaient, jusqu'au **xv^e** siècle, sur les catholicos, et ils s'opposaient à tout ce qu'ils ne jugeaient pas conforme à leur doctrine.

Au **xiv^e** siècle, pour protester contre les innovations religieuses de Grigor VII d'Anawarz, les vardapets orientaux, ayant avec eux quelques princes, lui écrivirent : « Nous consentons à descendre aux enfers avec nos pères, mais non pas à monter au ciel avec les Romains ».

Quant au groupe occidental qui, au début, poursuivait quelques réformes ecclésiastiques, il s'égara de plus en plus, et eut pour centre Sis, et comme chefs quelques catholicos faibles d'esprit, ayant avec eux quelques rois latinophiles.

L'histoire nous a fait connaître la discussion qui mit aux prises Grigor Toutèordi et Nersès Lambrônatsi. Tant que les écrits du premier resteront inconnus, on ne saura dire lequel des deux avait raison. Des bulles (kondak) de Grigor IV Tlah, on voit que Toutèordi et ses partisans

1) Un mot seulement pour indiquer de quoi il s'agit : à propos de l'union ou du rapprochement projeté entre l'église arménienne et la latine. « ... Toutèordi, l'un des plus violents adversaires de l'union... ne donne pas des conseils, mais des ordres ; il ne se contente pas d'injurier, il menace de mort ceux qui ne l'approuvent pas. Tandis qu'il reproche aux Chalcédoniens de renier la nature divine, ne tombe-t-il pas dans l'excès opposé en reniant la nature humaine du Christ ? Mais ici, le catholicos, au lieu de s'en tenir aux dernières explications de Nersès, acceptées de tous les catholiques, se contente d'affirmer que le Christ est Dieu et homme, *une nature du Verbe incarné*. Grégoire se croyait obligé de louvoyer pour n'être pas désavoué par un parti dont il redoutait la turbulence » ; cf. Fr. TOURNEBIZE, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie...* tome I... (Paris [1910]), p. 256 ; et quelques pages plus bas (p. 273) : « Mais les réfractaires avaient opposé au catholicos qui siégeait à Sis l'anticatholicos Basile et l'avaient intronisé à Ani. Autour de lui s'étaient rangés des

avaient mal compris la pensée des vardapets occidentaux. Si Lambrônatsi et son adversaire ont commis des fautes, les autres vardapets ne doivent sans doute pas en supporter les conséquences ; il semble ressortir, en effet, des bulles de Grigor III. Pahlawouni, de Nersès IV Chnorhali et de Grigor IV Tlah, que la classe éclairée des vardapets occidentaux cherchait à faire taire les ennemis héréditaires de l'Église arménienne, non point en se retirant comme battus, mais en se mettant courageusement en avant, pour prouver que toutes les calomnies étaient sans fondement et qu'elles pouvaient troubler et gâter l'esprit simple du peuple de l'Église apostolique arménienne. Toutéordi écrit à Grigor IV : « Nous ne sommes pas des gens qui changent de religion comme tu le crois, mais nous nous étonnons et nous nous demandons pourquoi toi, tu t'es séparé de tes confrères, quand nous avons adressé notre écrit et notre parole au nom de tous les vardapets ». Et il écrit aux autres vardapets pour leur faire comprendre que l'Église arménienne n'a pas besoin d'entrer en discussion pour examiner les différents schismes. « Car ces schismes ne sont pas les nôtres, mais ceux des Romains ; nous devons respecter, adorer et conserver tout ce qui est à nous. » — « Rien ne doit être méprisable chez nous, écrit-il encore : ni nos saints illuminateurs et pères, les honorables et adorables saint Grigor et sa famille, saint Nersès et saint Sahak, ni ceux qui leur ressemblent, de pensées claires et véridiques ; il faut que leur vaillance soit prêchée dans nos églises, et il faut que nous combattions pour eux, s'il se trouve des adversaires. »

Chap. XIV, p. 57-62. — Vers la fin du XII^e siècle, les couvents de l'Arménie orientale se trouvaient sous la protection de Zaqrê spasalar. Celui-ci délivra nombre de cantons arméniens de la domination musulmane, et les historiens racontent qu'à son époque plusieurs couvents et églises furent restaurés, tandis que la vie religieuse prenait un nouvel essor. Les inscriptions font mention de la générosité et de la libéralité de ce spasalar¹, pieux et courageux. C'est à lui que l'on doit les cons-

auxiliaires aussi entêtés que remuants. C'étaient Grégoire Doudéorti (sic), du couvent de Sanahin et plus tard de Haghpad, Jean de Sanahin, ... Ces hommes, retenus sous l'étroite dépendance de princes infidèles, loin du cercle d'influence des puissances chrétiennes, pouvaient moins facilement que Nersès connaître et surtout approuver les raisons et la nécessité d'une union religieuse ».

1) Commandant, général ; a le même sens que « sparapet », « zoravar », « zorapet ».

tructions des monastères de Haridja, Halardzin, Sanahin, Halbat, etc.

Grigor Toutéordi, qui était supérieur à Halbat, était l'un de ses parents. Le maître de Zaçaré était Grigor Mononik, prélat de Kitcharis. Au temps de Zaçaré, le couvent de Thélénik jouissait d'une certaine célébrité. Le supérieur en était Tourqik ; celui-ci, au dire de Kirakos de Gandsak, avait posé comme règle que tout devait être pour la communauté et que personne ne devait posséder quelque chose en propre.

- Le couvent de Hawoutsthar était renommé par le soin que l'on donnait à l'art musical, et le musicologue Élia avait fixé des règles pour le chant au moment des offices. Les monastères de Sanahin, Horomos, Séwan et Bdjni jouissaient également d'une juste renommée. Mais le couvent de Gétik tenait une place à part, car il abritait le grand vardapet de l'époque, Mkhithar Gôch. Cet élève de Hohannès tawouchétsi, une fois muni du grade de vardapet, ne se contenta pas de la science qu'il avait déjà acquise. Il se rendit à la Montagne Noire et, sans se faire connaître, recommença ses études. A son retour, il entra dans le couvent de Gétik. Sa renommée y attira de nombreux élèves ; mais un tremblement de terre survint, qui détruisit le monastère et dispersa les élèves.

Mkhithar Gôch, aimé des princes et confesseur de Zaçaré, obtint un terrain dans la vallée de Tandsout, au-dessus d'Alstew ; il y fit construire en 1191 le couvent de Gétik, qui se nomme Gôcha vanq « couvent de Gôch ». Les élèves dispersés revinrent ; de nouveaux se joignirent aux anciens dont Thoros Méltinétsi (de Mélitène) et le grand vardapet du XIII^e siècle, Vanakan. Le successeur de Mkhithar, dans le couvent de Gétik, fut Martiros vardapet, renommé pour sa « parfaite science », sa connaissance de la musique et sa calligraphie.

Non loin de là, le couvent de Halardzin était également célèbre. C'était un terrain inculte quand Khatchatour vardapet Tarontsi (de Tarôn) vint y fixer sa résidence. Grâce à l'assistance de Zaçaré, il réorganisa ce couvent et y réunit de nombreux élèves. Il était, dit Kirakos, « un homme saint et vertueux », célèbre par sa science, qui excellait dans l'art musical.

Du temps de ces vardapets, Zaçaré manifesta le désir d'avoir une *église mobile*¹, qui accompagnerait son armée. Il s'adressa à Mkhithar

1) Ou chapelle portative. Cette institution, d'origine latine, était contraire aux usages de l'Église arménienne grégorienne. On se rappelle, en effet, qu'au moyen âge, les rois et les princes catholiques pouvaient, par une autorisation spéciale du pape, établir dans leurs camps une chapelle mobile, de même

Gôch et aux autres vardapets orientaux, pour obtenir cette autorisation. Le grand vardapet répondit qu'il n'était pas compétent en cette matière et que pour trancher cette question il fallait l'autorisation du catholicos et le consentement du roi. Mais, en temps-là, il y avait deux catholicos pour le même siège : l'un, légal, Hohannès VI Medzabaro, qui siégeait à Romkla ; l'autre, le compétiteur, Dawith (David), l'acolyte du roi Léon II, qui siégeait à Arqakalin. Zaqarê reconnaissait Hohannès. Il lui écrivit donc une lettre, ainsi qu'à Léon, pour leur exposer sa requête.

Léon, d'accord avec Dawith et quelques évêques, permit à Zaqarê d'avoir une église mobile. De son côté, Hohannès prit les devants et envoya à Zaqarê l'évêque Minas, des diacres, des *dpir* (minorets) et des *qahanah* (prêtres, mariés ou non), porteurs d'« une tente ayant la forme d'une coupole, un autel en marbre, et des ustensiles sacrés pour la messe ». Quand, de part et d'autre, les délégués arrivèrent à Lori, Zaqarê ordonna de convoquer un conseil ecclésiastique. A cette occasion, Khatchatour de Tarôn chanta son admirable « Khorhourd khorine » (mystère profond), sur l'habillement pour la messe (on le chante immédiatement avant la messe, pendant que le prêtre s'habille).

Lorsque les vardapets orientaux eurent pris connaissance du contenu de la lettre de Léon et de Dawith, et eurent appris la mésintelligence qui existait entre eux et Hohannès, ils se retirèrent. La cause de ce schisme, en dehors de la question de l'église mobile, fut de constater que dans la lettre de Dawith et de Léon, ceux-ci dénaturaient quelques ordres essentiels de l'Église arménienne. Le conseil ecclésiastique se scinda en deux camps bien tranchés, et tout le monde se dispersa, sans plus se soucier de l'autorisation demandée.

Alors Zaqarê voulut obtenir satisfaction de force. Il envoya l'évêque Minas à Halbat pour y introduire de nouveaux règlements. Toutéordi dépêcha des émissaires qui, armés de bâtons, frappèrent l'envoyé du catholicos. Et quand Zaqarê voulut arrêter Toutéordi, celui-ci avait pris la fuite et s'était réfugié dans le couvent de Mkhithar.

On convoqua à nouveau le conseil, qui se réunit à Ani. Lorsque les vardapets furent présents et qu'ils eurent constaté l'absence de Mkhithar, ils déclarèrent à Zaqarê qu'il ne pourrait pas y avoir de séance, tant que le grand vardapet ne serait pas au milieu d'eux. Zaqarê leur déclara que Mkhithar était empêché, pour cause de maladie. Alors le qu'ils avaient dans leurs châteaux des chapelles particulières. Le roi Léon, catholique, accorde immédiatement l'autorisation sollicitée.

conseil envoya un délégué à Gétik, porteur d'une missive adressée à Mkhithar, et du contenu suivant :

« Ne prétexte pas ton indisposition ; si tu meurs en route, nous mettrons ta mémoire au nombre des premiers saints vardapets de l'Eglise ».

Mkhithar se rendit donc à Ani. Un prince désigné par Zaqrê vint prendre la bride du cheval de Mkhithar et le conduisit au palais du spasalar. Le conseil s'en émut ; car, en s'assurant de la personne de Mkhithar, Zaqrê se disposait à exiler tous les membres du conseil. L'affaire se gâta. Les vardapets pris de doutes et de jalousie se mirent à calomnier et à accuser Mkhithar. Mais le grand vardapet, sans se fâcher, commença par adresser des remontrances à Zaqrê, lui faisant comprendre que, dans les questions religieuses, il n'est pas nécessaire de recourir à la contrainte. Puis, il adressa un message au conseil, où il disait :

« Vous vous préoccupez de la nation, pour qu'elle ne se mélange pas avec les Géorgiens. Moi, je me préoccupe du général (zoravar), afin qu'il ne devienne pas géorgien (au point de vue religieux) comme son frère. Pourquoi m'accusez-vous ? Celui-ci (le prince, le général) a l'ordre du catholicos et de Léon ; que nous le voulions ou non, il n'arrêtera pas pour cela l'exécution de cet ordre. Donc, retournez chacun chez vous, et je prierai celui-ci (le général) de ne pas vous priver de vos églises et de vos fonctions. Quant à nous, continuons à remplir la fonction que nous avons déjà remplie jusqu'à ce jour. »

Puis le grand vardapet délivra ceux qui étaient déjà exilés ; ils retournèrent dans leurs couvents, et reprirent leurs occupations coutumières.

Chapitre xv, p. 62-66. — L'invasion des Tatars fut un cataclysme effroyable qui entraîna à sa suite la ruine de beaucoup de pays et l'assujettissement de plusieurs nations. L'Arménie ne fut pas épargnée, et ses populations, effrayées, se réfugiaient dans les couvents, auprès des moines qui s'efforçaient d'atténuer l'effet de la colère des tyrans.

Kirakos de Gandsak raconte que de nombreux campagnards, se sauvant des environs de la forteresse de Tawouch, se rendirent chez Vanakan vardapet. Des femmes, des enfants, des hommes même, se sauvèrent dans les grottes, suppliant Vanakan vardapet d'aller trouver le tyran et de lui demander la paix : « Rachète notre sang, lui dirent-ils ; va chez eux et fais la paix avec eux ».

Avec un dévouement admirable, Vanakan se rendit, avec ses disciples,

chez le tyran. Il supporta la faim, la soif, la prison et les coups. Il s'offrit en otage et délivra les campagnards des malheurs et des massacres. Quelques mois plus tard, quand le tyran fixa une forte somme pour le rachat de Vanakan, le peuple, reconnaissant, ne refusa pas de fournir la somme désignée pour racheter son sauveur. Celui-ci revint à ses grottes, y rassembla de nombreux élèves et y réunit une grande quantité de livres. Comme élève du grand Mikhithar Gôch, sa renommée était très répandue parmi les vardapets orientaux. Il mourut, rassasié de jours. Le peuple lui fit de solennelles funérailles et porta le deuil. Son corps fut enterré près du couvent de Khoranachat (= aux nombreux autels).

Vanakan vardapet laissa un grand nombre d'écrits didactiques, ainsi que l'histoire de son époque, dont le texte est actuellement inconnu. Il forma, entre autres, quatre élèves célèbres : Joseph, le restaurateur du couvent d'Artaz, Kirakos, Malaqia et Vardan, les historiens de l'époque des Tatars. Le dernier, le plus célèbre, se rendit à Jérusalem après la mort de son maître. A son retour, il fut voir le roi Héthoum et le catholico Constantin I, de Bardsrberd, qui se prirent d'affection pour lui et le gardèrent en Cilicie.

A cette époque, il s'était produit beaucoup d'irrégularités dans les églises et dans les couvents. Constantin I, après avoir consulté les ecclésiastiques de Cilicie, adressa aux vardapets orientaux une encyclique (kondak) composée de 23 articles. Vardan fut le légat qui, en 1246, porta cette encyclique en Arménie orientale. Voici sur quels points devait prêcher ce vardapet dans l'Eglise orientale arménienne, de la part du pontife de Cilicie :

1° Ne pas faire d'ordinations pour de l'argent ; ne conférer le grade d'évêques qu'à ceux qui en sont dignes, et qui sont savants ; et ce, sans rémunération pécuniaire. L'âge des ordinands ne doit pas être inférieur à 30 ans. L'évêque doit visiter son diocèse deux fois l'an. Il nommera chorévêques ceux qui sont savants, pieux, et pas avares. Il chargera les confesseurs âgés et instruits de confesser le peuple tous les dimanches, sans rémunération pécuniaire, afin que les prêtres leur donnent la communion sur l'autorisation des confesseurs.

2° La première œuvre de l'évêque doit être de choisir des professeurs sûrs et instruits (angaythagl iev gitoun), pour l'instruction des enfants. Il doit choisir, sur le témoignage d'un grand nombre de personnes, des professeurs, qui soient au courant de la littérature religieuse et capables d'écrire des livres ecclésiastiques.

Kirakos de Gandsak raconte que, lorsque Vardan eut communiqué les ordres pontificaux, plusieurs prêtres ne les trouvèrent pas de leur goût; quelques diocèses seulement les acceptèrent, d'une façon très extérieure. Une fois sa mission remplie, Vardan se retira au couvent de Saint-André de Gougarq, où un grand nombre d'élèves vinrent l'écouter. Il y enseigna pendant de longues années.

Sa vie calme et retirée fut troublée en 1264, dans les circonstances suivantes : Houlawou (Houlagou) khan, ayant appris la renommée du saint homme, l'invita à la fête mondiale qu'il venait d'organiser. Vardan décrit lui-même l'entrevue qu'il eut avec le tyran... Il refusa les cadeaux qu'on lui offrait, en disant que « l'or et la terre étaient la même chose pour eux (les religieux). Nous demandons quelque chose de plus grand, et qui est digne de Votre Grandeur : pitié pour notre pays ! ». Au moment de se séparer, Houlawou khan lui proposa encore de l'or et des vêtements. Vardan attira de nouveau l'attention du vainqueur sur le peuple arménien, en disant : « Prince, cet argent peut prendre fin, et ces vêtements peuvent s'user. Nous vous avons demandé des dons intarrissables et inusables ». Le prince apprécia la grandeur d'âme du vardapet et, par une lettre patente, ordonna à ses lieutenants de donner satisfaction aux demandes de Vardan.

Chapitre xvi, p. 66-70. — Un courant nouveau menaçait l'Église arménienne. Des prédicateurs papistes (papakan), qui avaient déjà su ébranler les fondements de l'Église arménienne de Cilicie, trouvèrent le moyen de semer le schisme dans les ordres religieux arméniens. En 1333, le siège de Rome fonda pour l'Arménie un diocèse archiépiscopal, dont le premier titulaire fut Barthélemy de Bologne¹, évêque latin. Il arriva bientôt à grouper des partisans autour de son siège, qui se trouvait alors près de la ville de Marala, dans l'Aderbeidjan. Le premier de ces partisans fut Hohan vardapet Qrnétsi qui, ébloui par les prédications de l'évêque latin, se sépara des communautés religieuses arméniennes, renia son Église et, muni de la bénédiction du pape, fonda une nouvelle congrégation, celle des *Ounithor* (unitaires) ou « ceux qui réalisent l'union ».

Ceux-ci se proposaient de ramener le troupeau arménien dans le giron de l'Église de Rome. Le groupe des *Ounithor* s'accrut de nouveaux partisans, dont deux évêques, Nersès Paliénts et Siméon Pék.

1) Cf. *Journal asiatique*, 1913, II, p. 230-233.

Le schisme se répandit dans le peuple, parce que ces missionnaires avaient pris la précaution de prêcher en arménien et de dire que l'Église arménienne était schismatique, tandis qu'eux-mêmes représentaient la lumière européenne. La lutte fut terrible. Comme conséquence, si quelques groupes d'égarés revinrent à l'Église arménienne, d'autres furent les victimes de l'islamisme et perdirent, de ce fait, leur langue. Le centre des *Ounithor* fut le couvent de Qṛnah d'Erntjak. Mais, en peu de temps, d'autres centres furent créés, comme à Nakhitjéwan, Ormia (Ourmiah), Karin (Erzeroum), etc.

Le peuple arménien et ses chefs appelaient ces nouveaux prédicateurs *altharmah*, c'est-à-dire « prestidigitateurs », ou *kakhard*, « sorciers ». Ceux qui luttèrent contre ce nouveau courant furent Esayi Netchétsi, Hohan Orotnétsi, surnommé Kakhik, et Grigor de Tathew. C'est auprès d'un élève de Vardan vardapet, Nersès Mechétsi (de Mouch) qu'Esayi Netchétsi fit ses études ; il fut plus tard le supérieur de Gaylédsor. Au début du xiv^e siècle, ce couvent était rempli de moines avides de science, désireux de connaître la doctrine de Netchétsi. La tradition rapporte que leur nombre atteignait 360. L'un de ces élèves fut précisément l'auteur du scandale, Hohan Qṛnétsi (de Qṛnah). Il fut excommunié parce qu'il ne se conformait pas aux ordres de son maître

Parmi les disciples de Netchétsi, Hohan Orotnétsi fut un des plus célèbres. Issu d'une famille noble et riche, il se retira du monde et se consacra à la vie religieuse, aux études et à la prédication. A la mort de son maître, il fut entouré d'un grand nombre d'élèves dans le couvent de Tathew.

En ce temps-là, le couvent de sourb Astwadzadzin (sainte Mère de Dieu), dans la vallée de Khaṛabast, était célèbre ; la réputation de Sargis vardapet y attirait les moines et de nombreux étudiants ; il y recevait également la visite des *Altharmah*, qui lui posaient des questions sur le *livre des vertus*¹ source de la science des *Ounithor*. Sargis vardapet répondait à toutes les questions ; mais il ne put vraisemblablement pas donner entière satisfaction à ses élèves, dont plusieurs quittèrent le couvent pour se rendre chez les *Ounithor*. Alors Sargis vardapet appela à son aide Hohan Orotnétsi qui vint, avec ses élèves, dans le couvent d'Aprakouniq d'Erntjak. Il y convoqua les élèves de Sargis et les semonça d'importance. Plusieurs se repentirent ; d'autres subirent des punitions

1) Cf. *Journal asiatique*, 1915, II, p. 422.

sévères : prison, chaînes, coups de bâton, etc. ; d'autres enfin prirent la fuite et se réfugièrent dans le « monde des Francs » (*Franknéri achkharhe* »).

L'élève d'Orotnétsi, Grigor Tathéwatsi (Grégoire de Tathew), porta un grand coup aux *Ounithor*. Ce moine célèbre était doué d'une éloquence extraordinaire, joignant à ce don un caractère ferme et des connaissances solides. Il intruisait ses élèves par des discours *pour l'été et pour l'hiver*¹, éclairait l'esprit du peuple, démasquait les intrigues des *Ounithor* et, au cours des discussions, imposait le silence à ses adversaires. Médzophétsi (Thomas de Medzoph) raconte que Tathéwatsi « dans sa vieillesse, ne se contentait pas de prêcher aux infidèles, mais encore il les méprisait sans peur et sans crainte ; personne n'osait le contrecarrer, ni le prince, ni ses ministres ; car tout le monde redoutait son visage vénérable ».

Ces vardapets eurent des condisciples et des élèves qui renouvèrent et firent prospérer les couvents. Parmi les élèves de Grigor Tathéwatsi, on cite le prélat de Tathew, le poète Araqél de Bitlis² et l'historien du xv^e siècle, Thomas de Médzoph. Des disciples de Sargis vardapet, l'histoire a retenu les noms de Grigor Dzérents, dans le couvent de Tsipn (?) [Tsipnah vanqoum] d'Ardzké, et de Vardan vardapet, qui eut beaucoup d'élèves, d'abord dans le couvent de Hogiq (Hogéats), puis dans celui de la Sainte Vierge de Soukhar. Les couvents de Salmosavanq, de Hawouts-thar, de Séwan, de saint Nakhavkah (protomartyr) d'Astapat, de Médzoph, etc., jouirent encore d'une certaine célébrité. L'un des plus grands services que les moines et les couvents du xv^e siècle rendirent à la nation arménienne, fut de sauver le siège pontifical et de préparer les esprits au transfèrement de ce siège, en 1441, de Sis à Etchmiadzin.

Chap. xvii, p. 71-75. — On sait qu'en 1605, le roi de Perse, Chah Abas I^{er}, ravagea l'Arménie et emmena beaucoup de captifs de Djoulfa. Il les établit aux environs d'Ispahan, à Nor (nouveau) Djoulfa. Et ces Arméniens transplantés songeaient avec tristesse aux lieux sacrés qu'ils avaient abandonnés dans leur pays. Chah Abas, ayant appris la cause de cette tristesse, sachant en outre que le temple d'Etchmiadzin était le principal lien des Arméniens entre eux, ordonna de faire venir à Nor Djoulfa les pierres d'Etchmiadzin et la main droite de Grégoire l'Illu-

1) Cf. *Journal asiatique*, 1915, II, p. 421, n. 11.

2) Cf. *Journal asiatique*, 1915, II, p. 391 et suiv.

minateur, et d'y ériger une nouvelle Etchmiadzin. L'ordre du Chah n'atteignit pas le but désiré. Car quelques années plus tard, Etchmiadzin fut restaurée et proclamée siège pontifical de tous les Arméniens, grâce à l'activité de Movsès III Sunétsi, de Philippos Halbakétsi et de Hakob IV Djoulayétsi.

L'école catholique qui se trouvait à Hohannavanq fut transportée à Etchmiadzin par les soins de Philippos Halbakétsi. C'est de cette école qu'est sorti, au xvii^e siècle, le célèbre historien Araqél de Tauris ; il y fut d'ailleurs professeur jusqu'à la fin de ses jours et y fut enterré.

Araqél de Tauris assure que tous ceux qui ont fait leurs études à l'école catholique devinrent des vardapets, des évêques et des prêtres célèbres. Il raconte encore qu'au moment où régnait partout la lassitude et le désespoir, dans le couvent de saint Amlordi, près de Bitlis¹, les sciences profanes prirent une grande extension. Cet essor était dû à Barsél (Basile) vardapet, qui était de la lignée des élèves de Grigor Tathéwatsi.

Au début, ces sciences comprenaient la grammaire, la logique, la philosophie, l'éloquence, etc. Ces sciences du reste n'étaient pas inconnues chez les Arméniens, car il y avait déjà eu David l'invincible, Grigor Magistros, Hohan Erznkatsi et d'autres. Mais ils étaient oubliés. L'effort de Barsél vardapet consista à les faire sortir de l'oubli.

Il enseigna ces sciences à ses élèves et leur recommanda expressément de les enseigner de génération en génération. Les étudiants du couvent d'Amlordi suivirent le conseil de leur maître. Quelques-uns même laissèrent des manuels pour ceux qui voulaient apprendre sans maître, tels Melqiseth vardapet et Siméon Djoulayétsi. Ce dernier eut à Etchmiadzin trente élèves auxquels il enseignait la grammaire.

C'est grâce au zèle des moines du xvii^e siècle que l'amour de la science fut rénové. Les personnes mues par ces idées scientifiques restaurèrent les couvents, leur donnèrent une vie nouvelle et y réunirent des élèves. C'est ainsi que brillèrent d'un nouvel éclat les couvents de Salmosavanq, Hanavanq, Hawoutsthar, Gaylédsor, Tcharéqaget, etc. A Erivan, le couvent de l'apôtre Anania (*sic*) fut restauré et organisé par Movsès Sunétsi, celui-là même qui restaura Etchmiadzin. Ses deux successeurs, Philippos et Hakob Djoulayétsi restaurèrent saint Nakhavkah (protomartyr) de Malarth, les « saints Traducteurs » d'Ochakan, saint Sargis à Ouchi, ainsi que d'autres lieux saints de la province d'Ararat. . .

1) Ou Amrtôlou vanq. Cf. *Journal asiatique*, 1915, II, p. 365.

Une fois ces couvents restaurés, les moines se mirent à visiter les villages et les villes pour aviver la foi du peuple. Ils faisaient construire des églises, des écoles, désignaient des prêtres et des professeurs pour les enfants. Ils fondèrent même des bibliothèques partout où ils le jugeaient à propos.

Ce mouvement général eut encore d'autres résultats heureux qui contribuèrent au progrès des Arméniens; en particulier, l'établissement de l'art typographique, dont s'occupa spécialement Hakob Djoulayétsi. Il envoya des ecclésiastiques à Amsterdam où, pour la première fois, ils imprimèrent des livres arméniens qu'ils répandirent dans le peuple.

Chap. xviii, p. 75-80. — L'art typographique ne fut pas le seul résultat de cet essor arménien au xvii^e siècle. L'amour de la science était tellement répandu que beaucoup voulaient en profiter. Aussi, nombreux étaient ceux qui se rendaient auprès des prédicateurs papistes, dont l'instruction et l'éducation paraissaient supérieures. D'autres entraient dans les couvents et les écoles papistes qui commençaient à s'établir en Orient. Mais le plus grand nombre préféraient quitter momentanément leurs couvents et aller en Occident, dans les colonies arméniennes; afin de profiter des lumières de l'Europe.

L'effort de cette dernière catégorie de moines arméniens fut couronné de succès et profita à la littérature arménienne. Comme exemple le plus typique de ce mouvement intellectuel et religieux, on cite celui de Mkhithar de Sébaste, né en 1675, qui débuta dans la vie nationale en visitant les couvents arméniens. Il commença ses études à Etchmiadzin, les continua à Séwan, fut professeur et prédicateur dans les couvents de Basen et de Karin (Erzeroum) et, n'y trouvant pas la satisfaction morale qu'il en attendait, tourna ses regards vers l'Occident. Après avoir triomphé de difficultés apparemment insurmontables, il fonda en 1717, dans la lagune de Venise, le couvent des Mekhitharistes dans l'île de Saint-Lazare

Chap. xix, p. 80-86. — M. Kostanéants termine sa publication en jetant un coup d'œil sur les couvents modernes.

Il n'y a pas, chez les Arméniens de nos jours, de monastère qui puisse rivaliser avec Etchmiadzin. C'est là qu'est conservée la très précieuse relique de la main droite de Grégoire l'Illuminateur; c'est là qu'a lieu la bénédiction du murhon (huile sainte) et l'ordination des évêques; Etchmiadzin, en un mot, est le siège pontifical de tous les Arméniens et l'administration centrale de l'Église arménienne.

A la vérité, Etchmiadzin n'est pas un couvent proprement dit — c'est M. Kostanéants qui parle, — mais le centre de l'Église et de la Nation arméniennes. Les moines qui y séjournent ne sont pas gouvernés par des règlements monastiques. Ce sont de simples serviteurs des catholicos, qui désignent à chacun d'eux ses fonctions, et la limite de ces fonctions. Philippos Halbakétsi fonda au xvii^e siècle l'école catholique d'Etchmiadzin, qui dura jusqu'à Loukas Karnétsi. Depuis lors, par suite des discussions de David et de Daniel, par suite de l'invasion des Persans et de la fuite d'Ephrem catholicos, non seulement l'école, mais encore le couvent passèrent par des moments difficiles. Hohannès Karbétsi construisit l'« école des ecclésiastiques » (jařangaworats dprotse), où il réunit un grand nombre d'élèves et de professeurs. Nersès Achtarakétsi négligea cette école et donna tous ses soins à l'école Nersessian qu'il venait de fonder à Tiflis. Matthéos I n'eut pas le temps de s'occuper de l'« école des ecclésiastiques ». Enfin Gèorg IV fonda, en 1874, le *Djémaran* d'Etchmiadzin, avec un programme d'études tout à fait moderne. Sur son ordre, des enfants arméniens de Russie, de Turquie, de Perse, y furent réunis, nourris, logés et instruits aux frais du siège pontifical

Etchmiadzin possède une imprimerie, dont le fondateur fut Siméon catholicos. Après lui, cette imprimerie fut abandonnée pendant de longues années. Elle fut rouverte par Gèorg IV, grâce à l'assistance de quelques nationaux. Ce même pontife fonda en 1868 un journal intitulé *Ararat*. Grâce aux encouragements de ce pontife, quelques mémoires historiques anciens furent publiés pour la première fois. Gèorg IV ajouta aux saints temples un musée (thangaran), où il réunit les ornements, les vases sacrés, différentes antiquités précieuses, qui sont conservées sous des enveloppes chiffrées et numérotées

Après Etchmiadzin, la seconde place est occupée par le couvent de Saint-Jacques à Jérusalem, qui compte une communauté importante. Cette congrégation a un supérieur qui porte le titre de patriarche. Ce couvent a publié un journal intitulé *Sion*, ainsi que quelques œuvres de la littérature arménienne. Il est à remarquer que ce couvent est couvert de dettes, tandis qu'Etchmiadzin en est indemne.

Outre ces deux grands monastères, il en existe quelques autres, provinciaux, dont les principaux sont :

1° Le couvent d'Armach, sous le vocable de Tcharkhaphan Astwadzadzin (mère de Dieu préservatrice du mal), près de Nicomédie, où il y a une grande communauté, une école et une imprimerie. On y publia

pendant quelque temps un journal qui s'appelait « Houis » (Espoir).

2° Le couvent de sourb Nechan (saint signe = sainte Croix) de Varag, près de Van. Vers 1850, Khrimian y réunit un grand nombre d'élèves, y fonda une communauté et une imprimerie, et publia le journal « Ardzive Vaspourakani » (l'aigle du Vaspourakan), le premier journal paraissant sur terre arménienne. L'imprimerie n'existe plus, mais l'école est toujours ouverte.

3° Le couvent de Sainte-Croix, près de Nor Nakhitjéwan, sur le Don, en Russie ; il fut fondé au début du xviii^e siècle, par Joseph arqépiskopos Arlouthéan, qui y établit une imprimerie et une école. Le couvent existe encore, mais il n'y a pas de communauté.

4° Le couvent de Haïdjah, près d'Alexandropol, qui fut souvent pillé et ruiné au cours des siècles. En 1830, l'évêque Stéphanos (Etienne) Khajakéan, qui conduisait les émigrants de Kars, y établit son siège épiscopal. En 1850, quelques personnes pieuses d'Alexandropol y fondèrent une école et quelques cellules pour les pèlerins. Ce couvent n'a pas de congrégation.

Il existe encore d'autres monastères, où il y eut de temps en temps des écoles pour les enfants des villages environnants, par exemple, à Halbat et à Sanahin. Comme, dans ces couvents, il n'y avait pas de congrégation, et que les abbés changeaient souvent, les écoles qui s'y trouvaient, fermaient ou ouvraient suivant l'absence ou la présence du supérieur.

Il y a enfin beaucoup d'autres couvents, qui ne sont plus que des lieux de pèlerinage, sans congrégation ni abbé.

Chap. xx, p. 86-93. — L'auteur termine sur une note plutôt mélancolique.

Le passé, écrit-il, nous a laissé des murs, de tristes ruines, des constructions à moitié démolies. Il n'y a plus de couvents ni de vie monacale. Par contre, nous avons des ruines magnifiques, glorieuses, qui nous adressent des reproches. Il existe encore, en effet, le célèbre couvent de Tathew, Gandsasar, Sourb Gélard (sainte Lance), saint Khorvirap, Molni, Saint Karapet d'Erntjak, saint Nakhavka de Malarth, saint Thadé d'Artaz, saint Karapet de Tarôn, Horomos, etc., où il n'y a ni communauté, ni prédication, ni études religieuses ou profanes.

Pourquoi ces couvents, qui étaient encore prospères au début du xix^e siècle, sont-ils tombés dans ce triste état ? En voici les principales raisons :

1° Les querelles qui se produisirent à Etchmiadzin entre David et Daniel réduisirent à néant les revenus du siège pontifical et atténuèrent considérablement la confiance du peuple en ses supérieurs. D'autre part, les sardars persans se chargèrent de s'approprier ce qui avait été sauvé par l'un ou l'autre de ces deux partis ennemis. De sorte que non seulement le siège pontifical s'appauvrit, mais il fut couvert de dettes, à tel point que le catholicos Ephrem fut obligé de fuir d'Etchmiadzin. Les autres couvents ne furent pas mieux traités et ne subirent pas un sort plus heureux.

2° Les guerres russo-persane et russo-turque provoquèrent une grande perturbation dans la vie arménienne. Les musulmans attaquèrent un grand nombre de ces couvents, les pillèrent, les démolirent, imposèrent de fortes contributions aux moines, créèrent l'insécurité des pèlerins et provoquèrent de la sorte la pauvreté et la désolation générales.

3° Les catholicos, même après les querelles de David et de Daniel, ne se soucièrent point de rétablir les couvents ou de demander des comptes aux abbés. Le successeur de Daniel, Ephrem, fut extrêmement faible. Son successeur, Hohannès, ne réussit pas à prendre les couvents sous sa jurisprudence. Nersès V rassembla à Etchmiadzin les biens (ardiunqn) et les effets des couvents, chassa les abbés, mais ne parvint pas à rétablir de nouveaux couvents et une nouvelle vie monacale. Ses deux successeurs n'eurent pas plus de succès que lui.

4° Les principaux objets sacrés et les reliques de beaucoup de couvents furent peu à peu transportés à Etchmiadzin ou ailleurs, et justifiaient ainsi la suppression de ces couvents.

5° Au cours du XIX^e siècle, quelques catholicos cherchèrent à s'approprier les revenus de certains lieux de pèlerinage. Ce fut, aux yeux de plusieurs, une excellente mesure administrative. Mais, si l'on en mesure toutes les conséquences, ce fut plutôt une faute. Il eût mieux valu conserver à chaque lieu de pèlerinage ses revenus, et y fonder une école ou toute autre œuvre d'utilité publique, pour aviver le zèle et la piété du peuple.

6° La discipline ecclésiastique, si rigoureuse jadis dans la vie monacale, fut complètement délaissée au XIX^e siècle. Autrefois en effet, chaque religieux qui voulait arriver à un grade supérieur devait commencer par remplir les fonctions les plus humbles, afin d'acquérir l'expérience et la science. De nos jours, il n'y a plus que l'habileté et l'intérêt qui conduisent à ces hautes fonctions.

7° La vie monacale disparut surtout à l'époque où les moines préfé-

rèrent le séjour dans les villes, se faisant charger de différentes missions.

8° Les moines d'aujourd'hui, de quelque mérite qu'ils soient doués, ne sont pas des religieux. Ils évitent tous ce qui pourrait les gêner ; tous voudraient que le peuple leur rende de grands honneurs ; ils aspirent tous à remplir de hautes fonctions

9° Depuis l'établissement du régime russe (en Arménie russe) le peuple arménien envoie ses enfants dans les écoles gouvernementales. Le même phénomène se produisit dans l'Arménie turque, où les jeunes gens prirent le chemin des écoles européennes. De ce fait, les écoles des couvents arméniens n'avaient plus leur raison d'être. Un abîme se creusa de plus en plus infranchissable entre la vie religieuse et la vie séculière, et les anciens abbés durent, de gré ou de force, se soumettre aux prélats.

Et l'ouvrage se termine par cette double constatation : chaque fois qu'il y eut un bon catholikos pour présider aux destinées du peuple arménien, la vie monacale prospéra. Chaque fois au contraire que le catholikos, trop faible ou imprévoyant, ne fut pas à la hauteur de sa tâche, la vie monacale s'en ressentit, et la prospérité du peuple en subit le contrecoup.

*
**

La publication de M. K. Kostanéants s'adressait avant tout à des lecteurs arméniens. L'analyse qui vient d'en être faite vise un public moins restreint, dont les préoccupations tendent de jour en jour à élargir le champ de son information. Et si l'on peut se faire une idée du rôle civilisateur joué par les couvents arméniens, grâce à ce rapide coup d'œil — c'est le sous-titre de l'ouvrage : « hamaṛôt tésouthiun » — il n'en reste pas moins souhaitable qu'un véritable travail d'ensemble soit consacré à la même question.

L'éminent syriacisant français, Rubens Duval, a ouvert la voie de ces monographies, en traçant d'une manière magistrale l'*Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse* (Paris, 1892) et il a fort bien dépeint le rôle capital que joua cette fameuse école des Perses dans le monde syriaque. Son élève, M. l'abbé J.-B. Chabot, a suivi l'exemple du maître, en décrivant à son tour ce que fut l'*Ecole de Nisibe*, son histoire, ses statuts (Paris, 1896) ; il complétait lui-même, plus tard, cet exposé, en consacrant dans le *Journal asiatique* (juillet-

août 1905) une notice à *Narsai le docteur et les origines de l'École de Nisibe*.

La ressemblance que l'on a déjà relevée entre l'Église et la littérature syriaques d'une part, la littérature et l'Église arméniennes de l'autre, semblerait inciter à procéder de la même manière pour les grandes écoles et les grands couvents d'Arménie. Et ce serait le meilleur procédé pour poser les premiers jalons d'un ouvrage d'ensemble sur le rôle des couvents arméniens que de débiter par des monographies dans le genre de celles ci-dessus mentionnées.

On aurait soin de distinguer nettement les couvents et les écoles suivant leur situation géographique.

Parmi ceux de la Grande Arménie, la vraie Arménie, on consacrerait une étude détaillée à Sanahin, à Halbat, à Tathew, qui furent, au cours des âges, le rempart de l'orthodoxie grégorienne contre les empiètements venant des voisins occidentaux chrétiens, ou des ennemis zoroastriens, musulmans, en englobant sous ces dénominations générales, les nombreuses sectes et hérésies qui prirent naissance dans leur sein et tentèrent de faire des adeptes dans tous les milieux religieux. N'est-ce pas à Halbat, pour ne citer qu'un exemple topique, que fut écrit le fameux commentaire de saint Ephrem sur le Diatessaron de Tatien ? Et l'histoire arménienne ne cite-t-elle pas à chaque instant le rôle capital que joua le couvent de Tathew dans la formation de la foi arménienne grégorienne, s'émancipant peu à peu de toutes les scories qui l'environnaient ?

A côté des couvents et des écoles arméniens de l'Arménie proprement dite, il conviendrait d'étudier avec soin quelques-uns des grands couvents arméniens sur terre de l'Empire où les moines et les docteurs,

1) Cf. Moesinger, apud *Evangelii concordantis expositio facta a sancto Ephraemo doctore syro, in latinum translata...* (Venetiis, 1876), p. I : « In secundo tomo editionis Armeniacae operum s. Ephraemi habetur liber, qui inscribitur « Evangelii concordantis expositio, facta a s. Ephraemo, doctore syro ». Hoc s. Ephraemi opus, in sola lingua Armeniaca conservatum, versione latina dignissimum censui, non solum propterea quod sine dubio germanum opus est hujus venerandi patris, sed vel maxime propter textum Evangelii, quem s. Ephraemus in eo explicavit, qui accurate examinatus textus Evangelii Diatessari Tatiani invenitur... », et p. X : « Textus versionis Armeniacae hujus operis s. Ephraemi ex manuscripto armeniaco monasterii s. Lazari desumptus est, scripto in monasterio Halbat anno armenorum 644 i. e. 1195 post Christum, ut in adnotatione in fine ejus adjecta et in praefatione editionis Armeniacae tom. I, p. 7 dictum est ».

jusqu'à la persécution de l'empereur de Byzance, Romanos, créèrent et pratiquèrent une théologie qui n'était pas exempte d'influence byzantine. Étienne Asolik de Tarôn (x^e-xi^e siècle) consacre à ce propos le xxi^e chapitre du III^e livre de son *Histoire*, qui est un document de tout premier ordre, pour comprendre les démêlés dogmatiques que l'Église arménienne avait à supporter et à réfuter avec les métropolitains grecs de Mélitène et de Sébaste.

Enfin, l'on n'aurait garde d'oublier d'étudier les principaux couvents de Cilicie ou Petite Arménie. Là, ce n'est plus l'influence persane, musulmane ou byzantine qui cherche à s'exercer sur les docteurs et la doctrine des Arméniens. C'est l'élément latin, qui s'efforce de pénétrer et de transformer la vieille religion orientale d'Arménie, et l'on consacrerait quelques notices intéressantes et importantes aux couvents de Romkla, de Skevra, de Kastalon, en un mot, aux 60 monastères dont la liste a été dressée par le P. Alichan, dans son *Sissouan* (Venise, 1899) p. 68-69.

On terminerait en faisant observer qu'en Arménie en particulier, comme en Orient en général, il n'y eut pas cette profusion d'ordres qui surgirent en Occident au cours du moyen âge. Dès que les fonctions élevées étaient réservées aux moines, il n'y eut jamais cette rivalité entre le clergé séculier et le clergé régulier, qui constitue une des principales pages de l'histoire de l'Église d'Occident. En Arménie, en Orient, dans l'Église orthodoxe, on se contenta généralement de la règle de l'ordre de saint Basile.

La présente publication ne prétendrait à rien autre qu'à être une manière de préface ou d'avant-propos à un pareil travail d'ensemble.

Frédéric MACLER.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

R. WEILL. — **Les décrets royaux de l'ancien empire égyptien.** — Paris, Geuthner, 1912.

C'est une partie des archives du temple de Minou à Koptos que MM. Ad. Reinach et R. Weill ont exhumée. Les stèles de pierre avaient été mises à l'abri dans des cachettes ménagées sous la substructure des temples du Nouvel Empire et de la période ptolémaïque ; elles nous apportent les plus précieux renseignements sur la situation des temples vers la fin de l'ancien empire (VI-VIII^e dynasties, environ de 2550 à 2300 av. J.-C.), à cette époque critique où l'administration et le domaine du Roi sont battus en brèche par l'aristocratie nobiliaire ou sacerdotale. M. Weill a bien mis en lumière que les textes retrouvés sont pour la plupart des chartes d'immunité, c'est-à-dire des renonciations du roi en faveur des prêtres ; depuis 1912, d'autres mémoires ont paru, qui ont sur beaucoup de points corrigé et amélioré lectures et traductions du premier éditeur¹ ; aujourd'hui nous pouvons voir plus clairement ce que les décrets nous apprennent sur les institutions religieuses de l'Ancien Empire.

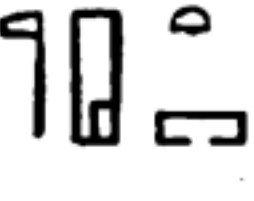
Des temples de l'Ancien Empire on n'a retrouvé jusqu'ici que les chapelles funéraires des rois de la IV^e dynastie à Gizeh et les temples-obélisques dédiés au soleil Râ par les rois de la V^e dynastie, à Abousir, entre Gizeh et Saqqara². Partout ailleurs les édifices du Nouvel Empire et de l'époque gréco-romaine, s'élevant sur les emplacements de temples

1) Nouvelles traductions et commentaires, par A. Moret, *Chartes d'immunité dans l'ancien empire égyptien*, ap. *Journal Asiatique*, juillet 1912 et mars 1916; Gardiner, ap. *Proceedings of Society of biblical Archaeology*, novembre 1912 ; K. Sethe, ap. *Götting. gelehrte Anzeige*, dez. 1912, p. 722 sqq.

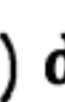
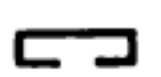
2) Voir A. Moret, *Sanctuaires de l'Ancien Empire*, ap. *Mystères Égyptiens*, p. 277 sqq.

plus anciens, ont empêché ceux-ci de parvenir jusqu'à nous. Mais les inscriptions des nomarques de la VI^e dynastie prouvent que dès cette époque le sol de l'Égypte était riche de temples. Les décrets de Koptos et ceux d'Abydos, qui sont similaires, permettent de discerner quelques détails de ces sanctuaires.

Ils étaient construits sur une colline naturelle ou artificielle, un *kom* appelé  *kaa'*, ainsi ils échappaient à la crue annuelle.

Dans l'« édifice du dieu » ( *neter-hat*) on distinguait : 1° le sanctuaire ou maison de Minou  *Minou-per* ; 2° le portique

 *a'rrwt* ², où l'on affichait les stèles de pierre « pour que les employés du Nome puissent les voir » ; 3° les dépendances telles

que : l'atelier (*hem-t* ) des artisans (*hmw*), le four à potier  *kert* ³, la « maison de la charrue »  *per-shena'* ⁴, sorte de dépôt pour le

personnel et le matériel agricoles. Les terres du temple s'appelaient

« champs du dieu »  *neter-hat* (= *ιερά γῆ*) ⁵; comme à l'époque gréco-romaine, on les divise par catégorie de culture (pour la perception des impôts variés) : terres à blé, vignobles, vergers, potagers, pâturages⁶. Édifices et terres constituaient le « bien du dieu » ou « bien sacré » *neterhetep* , comparable aux biens de mainmorte de notre moyen âge.

Le *neterhetep* possédait son autonomie administrative. Les décrets A et B énumèrent dans le temple : « le directeur des prophètes (*mer neter-hemou*), l'inspecteur (*šwd*) des prophètes, les tenanciers (*meritou*) de l'atelier (*hemt*), les employés (*im-ist-a'*), les agents du *per-shena'*, et du ser-

1) Décrets A et B (W., p. 33) et décret inédit que j'ai publié *C. R. Acad. des Inscr.*, 12 juillet 1916.

2) W., p. 25, 64.

3) J'ai élucidé ce point dans les *C. R. Acad. Inscr.*, mars 1916 : « Sur un terme rare des décrets de Koptos ». L'industrie céramique fait encore aujourd'hui la prospérité de la région Koptos-Abydos (Ballas et Kené).

4) W., p. 9, 26, 87, 88.

5) Décret d'Abydos (W., p. 68).

6) Décret élucidé par A. Moret, *Déclaration d'un domaine royal*, ap. *C. R. Acad. Inscr.*, 12 juillet 1916. (W., pl. XI).

vice des constructions (*kd*)¹ ». Sur les terres du dieu, il y a des « chefs supérieurs » (*herj dada*) et des « régents de domaine » (*hek nwit*)², des tenanciers « perpétuels » (*ndet*)³. Le tout est résumé sous l'appellation « prophètes et employés » de ce temple, en opposition aux « employés de ce Nome » c'est-à-dire de l'administration royale. Ces derniers n'ont pas le droit de pénétrer sur le territoire de Minou⁴; au cas où ils arriveraient tout près du temple, les décrets affichés en belle-vue sur stèles de pierre blanche doivent frapper leurs yeux et leur rappeler les immunités des prêtres. Ces immunités consistent, pour les prophètes et employés de Minou, à être « mis sous la protection »   (*mkt*) de

Minou et « réservés »    (*hwt*)⁵ à ce dieu, par suite, à être « libérés » de toute charge comptée dans la maison-du-Roi, c'est-à-dire « de toute imposition et de toute corvée »⁶. Les décrets B et C énumèrent⁷ : 1° Les impôts en nature levés par les agents royaux ; des cadeaux pour le directeur du Sud ; des fournitures d'or, d'argent, de bronze ; du matériel de bureau ; des vivres pour hommes et animaux, des cordes, des tissus, des peaux. Les corvées se résument : en travaux des champs et des canaux. Il y a aussi des frais de transport et d'entretien des messagers et fonctionnaires royaux. Presque tous ces articles constituent encore les *liturgies* des corvéables à l'époque gréco-romaine. De tout cela, les gens du temple étaient exemptés.

Par contre, vis-à-vis des prophètes du temple, les tenanciers (*meritou*) et employés (*im-ist-a'*) doivent : 1° Les corvées (terres, canaux, ateliers, métiers divers⁸) ; 2° Une « imposition mensuelle (*shedit ibed*)⁹, que perçoit le *neterhetep* », et que nous ne pouvons déterminer exactement. L'ensemble de ces charges était vraisemblablement moins lourd que dans l'administration royale du Nome, car la situation de « réservé et d'immunitaire » est une faveur accordée par le roi.

Les prophètes (*neter-hemou*) doivent « faire les choses sacrées » (*ir*

1) W., p. 9.

2) W., pl. XI.

3) W., p. 33.

4) *J. Asiatique*, juillet 1912, p. 76.

5) W., p. 17.

6) W., p. 45, 55.

7) Décrets B et C. *J. Asiatique*, juillet 1912, p. 100.

8) Cela ressort de l'énumération même des agents du temple (W., p. 9).

9) Décret C. (W., pl. III) ; cf. décret de Dahchour (W., pl. III).

aḥet) : c'est-à-dire officier dans le temple, chacun à ses « heures de service » (*wnnwt*)¹; ils sont responsables du bon entretien du temple (*šrwḏ neter-ḥat*)². Leur traitement consiste dans l'usufruit des revenus du temple. D'après un acte de la V^e dynastie (Téhé), les rois Menkaouhor et Ouserkaf, organisant le culte dans un temple d'Hathor, avaient doté chaque prêtre de 5 aroures de terres (plus d'un hectare) pour 1 mois de service par an; de plus « tout ce qui entrerait au temple » comme offrandes était soumis à un prélèvement, parfois la *dîme*, au profit du prophète de service. C'est ce qu'on appelait faire « acte de prêtre sur toute offrande » (*wa'b ḥr aḥet neb*)³. D'après le décret de Pepi I à Dahchour nous savons que ce qui est réservé au sacerdoce local, (et défendu aux étrangers), c'est de « faire acte de prêtre, de lever l'imposition mensuelle, de manger toute provision »; le décret C de Koptos prévoit de même « les virements d'offrandes et l'imposition mensuelle »⁴ au profit du *neterḥetep*, c'est-à-dire des prophètes.

Les prophètes bénéficiaient donc d'un revenu régulier (usufruit de terres, imposition mensuelle) et d'un casuel sur les offrandes apportées au temple. La piété des rois et des particuliers faisaient de ce casuel un revenu probablement très important. Dès l'ancien empire les rois ont l'habitude de « conduire » (*šhemš*) aux temples leurs statues et de fonder des services d'offrandes pour la nourriture de ces « images vivantes ». Ainsi, un décret de Pepi II fonde dans la maison-du-Roi, à Koptos, un domaine de 3 aroures (plus de 82 ares), appelé « Minou fait prospérer l'édifice de Neferkarâ », qui alimentera sa statue « en bronze d'Asie décoré d'or », d'offrandes journalières en plus de celles qui sont déjà servies au temple les jours de fête⁵. Un décret de Neferkaouhor (VIII^e dynastie) fonde dans le même but, un domaine appelé « Minou de Koptos fait vivre Neferkaouhor »⁶. Quel usage faisait-on de ces pains, vin, bières, légumes, fruits, etc. ? On les déposait sur l'autel du dieu, et « après que le dieu s'en était réjoui »⁷, une partie était servie

1) Abydos (W., p. 68).

2) Décrets A et B. (W., p. 33).

3) Abydos, W., p. 68. Cf. *Inscr. de Siut*, VI, l. 269.

4) Sethe, *Urkunden A. R.*, I, p. 25-26.

5) W., pl. III; passages mal interprétés jusqu'ici.

6) A. Moret, *Déclaration d'un domaine royal*, (W., pl. XI).

7) (W., pl. X, p. 82).

8) Formule fréquente depuis le moyen-empire; elle apparaît sur un fragment de Koptos encore inédit.

à la statue royale, et brûlée sur les autels ; le reste, nécessairement partagé entre les prêtres du Ka (*hemou-Ka*), chargés par contrat d'approvisionner la statue, et les prophètes du temple (*neter-hemou*) qui « font acte de prêtre » sur les « virements d'offrandes »¹ apportés au temple. Les particuliers, quand ils y sont autorisés par faveur royale, peuvent aussi déposer leurs statues dans les temples ; ils assurent le service d'offrandes par des « fondations » faites le plus souvent aux frais du roi, qui donne les terres nécessaires, ou délègue le droit de prendre des offrandes sur une fondation déjà existante dans un temple² : de là ce qu'on appelait les « virements d'offrandes » (*wdbw*³, *pherw*⁴). A Abydos, on a retrouvé un fragment de décret organisant le culte et l'entretien de statues du vizir Da'ou, à côté de celles du roi et des reines, sœurs de Da'ou⁵ ; à Koptos et « dans tous les temples du Sud », le vizir Idj (VIII^e dynastie) avait reçu du roi Ouadkara, le privilège d'avoir « statues, autels, chapelles, inscriptions, fondations », pour le compte desquels il avait reçu « champs, pains, bières, viandes, laitages constitués par actes de transmission » (*m swdw*⁶). Des fondations si nombreuses et si

importantes demandaient un service d'administration (*het*)⁷ qui était organisé dans chaque nécropole et chaque temple. Tout cela nous était connu pour le Moyen et le Nouvel Empire ; les décrets de Koptos et d'Abydos, rapprochés des autres sources juridiques ou administratives contemporaines, prouvent que cette organisation date dans tous ses détails de l'Ancien Empire.

Cette « maison de Minou » qui se dresse, comme une rivale, dans le nome du Koptos, en face de la « Maison-du-Roi », on la retrouvait vraisemblablement dans chaque nome, sous l'égide du dieu local. M. Weill a bien mis en lumière la signification historique de cette lutte entre le domaine royal et le domaine sacerdotal sous la VI^e dynastie (p. 94) ; l'avidité des prophètes apparaît d'ailleurs plus crûment encore dans un nouveau décret que j'ai publié⁸. Le domaine fondé par Pepi II

1) Sethe, *Urkunden*, I, p. 26. l. 13.

2) Inscr. de Mten., Sethe, *Urk.*, I, p. 4, l. 9 ; cf. p. 37, l. 12.

3) Sethe, *Urkunden*, I, p. 37, l. 11, p. 119, l. 7-8.

4) Borchardt, *Statuen* (Caire), n° 83. — Koptos décret G, passage méconnu jusqu'ici.

5) Petrie, *Abydos*, II, pl. 19.

6) W., pl. IX ; *J. Asiatique*, juillet 1912, p. 40.

7) W., p. 47, 49, 60 où l'explication donnée est insuffisante.

8) *Déclaration d'un domaine royal*.

pour alimenter sa statue dans le temple de Koptos était, à l'origine, resté partie intégrante de la Maison-du-Roi; mais déjà le roi avait accepté de la placer sous la direction du directeur des prophètes de Minou. Celui-ci ne tarda pas à obtenir de Pepi II une charte qui transforma le domaine en une « ville d'immunité » (*nwt n hwt*) c'est-à-dire en « ville-neuve » (*nwt ma*), dégagée de toute imposition et corvée vis-à-vis du fisc; de même que dans les villes-neuves ou villes-franches de notre moyen âge on plantait un pal sur la place publique, de même le roi laisse ériger dans son ancien domaine un « mât en bois étranger » (cèdre du Liban) qui attestera l'autonomie et la franchise de la petite agglomération rurale. Mais, plus tard, le fisc réussit à éluder la charte et à reprendre pied dans le domaine; les prophètes de Minou obtinrent alors une nouvelle charte d'immunité (décret C), qui rétablit les exemptions d'impôts et de corvées, énumérées tout au long, pour plus de sûreté. C'est là, pris sur le vif, un épisode de la lutte entre le sacerdoce et le fisc : que d'intrigues se cachent sous la phraséologie bien équilibrée des chartes de Koptos !

A. MORET.

A. VAN HOONACKER. — **Une communauté Judéo-Araméenne à Éléphantine, en Égypte, aux V^e et VI^e siècles avant J.-C.** *British Academy. The Schweich Lectures 1914.* Un vol. in-8 de xi-91 pages. — Londres, Oxford University Press, 1915.

Les lecteurs de la *Revue* savent l'importance des papyrus judéo-araméens mis au jour à Éléphantine, d'abord par des fouilleurs clandestins¹, puis par les fouilles régulières de M. A. Rubensohn en 1906-1907². Il en a été question ici-même à différentes reprises³. M. A. van

1) Papyrus d'Oxford et papyrus de Strasbourg, édités par Euting dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscript. et B.-L.*, 1^{re} série, t. XI, 2^e partie. Lot acquis à Assouan en 1904 (mais provenant en réalité d'Éléphantine) par Mr. Robert Mond et Lady W. Cecil, publié par Sayce et Cowley, *Aramaic Papyri discovered at Assuan*, 1906.

2) Ed. Sachau, *Aramaïche Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie*, 1911. Édition réduite par Ungnad, *Aramäische Papyrus aus Elephantine*, 1912.

3) Fr. Macler, *Hebraïca* dans *RHR.*, t. LVII (1908), p. 222-235 avec traduction du texte principal; R. Dussaud, *Les papyrus judéo-araméens d'Éléphantine publiés par M. Sachau* dans *RHR.*, t. LXIV (1911), p. 343-353; cf. *ibid.*, t. XLV (1912), p. 271-273.

Hoonacker, professeur d'hébreu et d'Ancien Testament à la malheureuse Université de Louvain, a choisi ces textes pour sujet des conférences qu'il a été appelé à donner à Londres en janvier-février 1915. On trouvera dans cette publication un exposé d'ensemble remarquablement clair, précis et d'un vif intérêt.

L'auteur se préoccupe surtout de fixer la situation des Juifs d'Éléphantine à l'égard de la communauté de Jérusalem. « On a cru, dit-il p. 15-16, pouvoir prétendre que la communauté d'Éléphantine représentait l'ancien Israël, véritable et authentique, en regard du judaïsme postexilien de Jérusalem qui n'en serait qu'une déformation radicale, créée sous les auspices de l'Empire perse, par la promulgation d'un code nouveau, savoir le Code sacerdotal, imposé à la communauté juive par Ezra et Néhémie. » Le savant hébraïsant cherche à réfuter ce point de vue et à ruiner l'appui que la critique biblique trouve dans les papyrus d'Éléphantine. Il pense, en effet, que la communauté d'Éléphantine était « pour une très notable fraction » (p. iv) d'origine syro-babylonienne, qu'elle descendait de cette population mixte amenée de Babylone, Coutha, Ava, Hamat, Sefarvaim et établie par les rois d'Assyrie en Samarie. Si bien que II Rois, xvii, 24-41, fournirait la clé des problèmes soulevés par les textes d'Éléphantine.

La thèse mérite qu'on s'y arrête, d'autant plus qu'elle est ingénieusement présentée et avec conviction. Les arguments, sur lesquels elle se fonde, se réduisent aux trois suivants : 1° L'analogie des contrats que nous conservent les papyrus d'Éléphantine avec les contrats babyloniens ; 2° le droit matrimonial qui se rattache aux traditions babyloniennes plus qu'aux institutions de l'Ancien Testament ; 3° l'emploi exclusif de la langue araméenne comme langue écrite. — Si ces arguments sont estimés suffisants, et l'auteur n'en doute pas, il sera démontré que la communauté d'Éléphantine est constituée par un agrégat de Babyloniens, de Syriens et de Juifs où dominant les coutumes syro-babyloniennes. Dès lors, ces Judéo-Araméens, au sens ethnique, « n'ont aucun titre à servir de moyen de contrôle pour la pureté des institutions en vigueur à Jérusalem après l'exil (p. 24) ».

En ce qui concerne les contrats et le droit matrimonial, nous manquons, à vrai dire, d'éléments de comparaison se rapportant à la date de nos textes. Quelques allusions relevées dans des livres bibliques d'époque diverse, ne permettent pas d'instituer une comparaison¹. Au surplus, il ne serait pas surprenant que la colonie juive d'Élé-

1) La pratique des mariages mixtes, encore décrite par Ezra, IX, 1 et suiv.,

phantine, qui constituait un contingent militaire à la solde du gouvernement perse, ait adopté certaines coutumes en faveur auprès du pouvoir central. C'est trop s'avancer que de tirer de là des conclusions ethniques. On en dira autant de l'usage de l'araméen comme langue écrite : ne voit-on pas, à la même époque, les Palestiniens rédiger en araméen les missives à l'autorité perse ? L'usage d'un dialecte peut avoir quelque signification au point de vue ethnique, mais non l'usage d'une langue universelle comme l'araméen à cette époque.

Malgré l'insistance de M. van Hoonacker, ces arguments sont de bien faible poids en présence du témoignage de la communauté elle-même qui se qualifie de juive. Pourquoi les textes s'attacheraient-ils à ce titre de « communauté militaire juive » חילא יהודיא ; pourquoi ses membres porteraient-ils en très grande majorité des noms purement juifs, s'ils étaient en notable partie d'origine syro-babylonienne ? Cette question des noms propres juifs est à elle seule décisive. M. G. Buchanan Gray a montré que les Juifs d'Éléphantine donnaient généralement au petit-fils le nom du grand-père ce qui a eu pour effet de maintenir longtemps dans ces familles les noms des étrangers qui y étaient incorporés¹. Tel nom babylonien, égyptien ou perse se trouve ainsi appliqué à un vrai Juif. D'autre part, les chefs militaires de la colonie semblent avoir affirmé leur loyalisme en prenant des noms babyloniens ou perses. De la sorte, si la proportion des noms propres juifs est déjà considérable dans nos textes, elle est cependant encore inférieure au nombre réel des vrais Juifs.

Le caractère purement juif de la communauté s'affirme par le culte impératif de Yahwé et par le fait que c'est vers Jérusalem qu'elle se tourne pour trouver un garant religieux auprès du gouvernement perse. Très caractéristiques aussi sont les hébraïsmes relevés dans les textes araméens : il suffit de signaler que le terme araméen pour « prêtres » כמריא est appliqué aux prêtres égyptiens, tandis que le terme hébraïque כהניא est réservé aux prêtres de la communauté. Si donc les scribes d'Éléphantine rédigent en araméen, ils pensent en Juifs. On ne saurait leur appliquer l'épithète de Judéo-Araméens en un autre sens.

est en vigueur à Éléphantine ; mais il semble bien, puisqu'il reçoit un nom juif, qu'un étranger qui épouse une fille juive n'est admis dans la communauté qu'après l'adoption du culte de Yahwé.

1) Ezra, IV, 7.

2) G. Buchanan Gray, *Children named after Aneestors in the Aramaic Papyri* dans *Studien zur sem. Phil. n. Religionsgesch.*, dédiés à Wellhausen.

Pour plus de clarté, rappelons brièvement les événements qui ont suivi la destruction, par les Égyptiens, du temple de Yahwé à Éléphantine, tels qu'ils se déduisent de nos textes et que, d'ailleurs, les retrace M. van Hoonacker :

1. Par une missive rédigée en 410 avant J.-C., que nous ne possédons pas, mais que mentionne la supplique de 407, les Juifs d'Éléphantine demandent à Bagohi (le Βαγώσης de Josèphe), satrape de Judée, ainsi qu'à Yehohanan, grand-prêtre de Jérusalem et aux notables de cette ville dont Awstan, fils de 'Anani, leur intervention pour être réintégrés par l'autorité perse dans tous leurs droits religieux. Le clergé et les notables de Jérusalem ne font aucune réponse.

2. Une seconde supplique, conservée en deux exemplaires (Sachau pap. 1 et 2) est adressée en 407 au même Bagohi et aux fils de Sanballat, gouverneur de Samarie : Delaya et Schelemya. Avec la reconstruction du temple de Yahwé à Éléphantine, la communauté juive demande le rétablissement intégral des sacrifices : holocauste (*'ola*), oblation non sanglante (*minḥa*) et encens (*lebana*).

3. Bagohi, après consultation de Delaya, accorde au messenger un memorandum (Sachau pap. 3) qui permettra à ce dernier de parler au nom de Bagohi à Arsam, satrape d'Égypte, pour obtenir la reconstruction du temple et l'autorisation d'offrir l'oblation non sanglante et l'encens. On notera que l'holocauste n'est pas mentionné.

4. Entre temps, la communauté juive d'Éléphantine cherche à établir devant Arsam qu'elle n'a fait que répondre à la violence par la violence (pap. de Strasbourg).

5. La requête intégrale ne semble pas avoir trouvé faveur auprès d'Arсам, car la communauté, revenant à la charge auprès d'un fonctionnaire anonyme, probablement désigné pour régler l'affaire, n'insiste plus sur l'holocauste et ne demande, avec la restauration du temple, que le droit d'y offrir l'oblation non sanglante et l'encens (Sachau pap. 5).

Des conjectures moins certaines peuvent être émises, comme de supposer qu'une liste de matériaux a trait à la réfection du temple ou qu'un fragment de lettre (Sachau pap. 15) signale, à l'avènement d'Amyrtée, fin du v^e siècle, un nouveau massacre de Juifs suscité par les prêtres de Chnoum.

De ce simple exposé, il ressort que les Juifs d'Éléphantine n'ont invoqué Delaya et Schelemya, comme garants auprès de Bagohi, qu'après avoir essuyé le refus des autorités religieuses juives de Jérusalem.

salem. L'hostilité religieuse qui divisait Jérusalem et Samarie depuis l'érection du temple du Garizim, donne à ce fait une grande importance.

Avant d'en établir les conséquences, relevons un détail. M. van Hoonacker comprend que les « attestations écrites et autorisées que sollicitent les Juifs d'Éléphantine pour s'en prévaloir eux-mêmes dans les instances qu'ils faisaient auprès d'Arsam », leur auraient été refusées (p. 48). Le messenger de la communauté n'aurait reçu que l'« autorisation orale » de se prévaloir de Bagohi et de Delaya. Si, comme nous le verrons, le messenger n'a pas obtenu l'appui pour tout ce qu'il demandait, cependant il a eu une attestation écrite, sous forme de memorandum ou de note verbale. On peut d'autant moins le méconnaître que le texte nous en est conservé par le pap. Sachau n° 3, sous forme de copie adressée à la communauté d'Éléphantine. En effet, dans Sachau pap. 3, il faut distinguer la suscription : « Memorandum touchant ce que Bagohi et Delaya [m']ont dit à moi » — qui est personnelle au messenger, — et le texte rédigé par la chancellerie de Bagohi et ainsi libellé : « Memorandum ainsi qu'il suit : Tu pourras en Égypte parler devant Arsam au sujet du sanctuaire avec autel du Dieu du ciel, qui fut bâti dans Yeb la forteresse, autrefois, avant Cambyse, que Widarnag, ce maudit, a détruit en l'an 14 du roi Darius, afin qu'il soit rebâti en son lieu comme il était auparavant et que l'on offre l'oblation non sanglante (*minha*) et l'encens sur cet autel, conformément à ce qui était pratiqué autrefois ».

Donc, en 410, les autorités religieuses de Jérusalem refusent de s'intéresser au sort du sanctuaire d'Éléphantine, tandis qu'en 407 celles de Samarie appuient la supplique. Pour que Jérusalem n'ait pas répondu en 410, il faut que son opposition ait été totale, c'est-à-dire qu'elle devait aussi peu admettre la célébration des sacrifices que la reconstruction du sanctuaire. En tout cas, Jérusalem n'est plus en cause en 407 et l'on ne conçoit pas que M. van Hoonacker tienne l'omission de l'holocauste dans la réponse de Bagohi comme inspirée par le clergé de Jérusalem. La supplique signale que le mal a été suscité par les prêtres de Chnoum, le dieu-bélier de l'île, et le messenger a dû donner à Bagohi un complément d'informations orales. L'omission de l'holocauste dans la réponse du satrape de Judée, est trop grave pour ne pas avoir été voulue ; la seule explication acceptable est que le satrape, par cette concession, cherche à calmer l'hostilité des prêtres de Chnoum. Ces derniers ne pouvaient plus arguer, pour soulever le peuple égyptien, que les Juifs mettaient à mort le dieu-bélier.

L'intervention, supposée par M. v. H., du clergé de Jérusalem dans la réponse de Bagohi, amène le savant auteur à échafauder une théorie que les textes n'appuient pas et que les faits contredisent. Pour lui, la Loi ne prescrivait le sanctuaire unique que pour le pays de Canaan; en terre étrangère, le sacrifice sanglant seul, était interdit par une tradition constante. En théorie, on explique que cette interdiction s'imposait par la nature impure de la terre étrangère; mais on ne voit pas que la *minha* ou l'encens aient pu s'accommoder de cette impureté. En fait, on admet bien des exceptions, notamment les sacrifices au désert, la pâque en Égypte.

On préférera certainement conclure que l'érection d'un temple à Yahwé, en tout lieu autorisé par l'autorité locale, était couramment pratiquée à l'époque ancienne, avant Cambyse pour nous en tenir aux données de nos textes; mais qu'il n'en était plus de même, du point de vue hiérosolymitain, en 410 av. J.-C. N'est-ce pas la raison pour laquelle les Juifs d'Éléphantine, qui ne pouvaient ignorer les prétentions de Jérusalem, font valoir comme un titre exceptionnel, un droit acquis¹, l'antiquité de leur sanctuaire? Ils n'y réussissent pas et se rabattent sur le clergé du Garizim.

M. van Hoonacker aurait pu faire mieux ressortir la politique religieuse des Perses, aussi prudente que tolérante, puisque nos textes la mettent en pleine lumière. La notion de liberté des cultes était complètement étrangère aux Perses; mais quand ils légiféraient pour un autre culte que le leur, c'était après consultation des autorités religieuses reconnues par eux. On s'explique l'appui que Néhémie et Ezra trouvèrent auprès du pouvoir perse, et de quelle importance ce fut pour la constitution du judaïsme. Les renseignements fournis par [l'Ancien Testament le disent très nettement, bien qu'ils ne soient pas restés à l'abri de remaniements tendancieux. Pour n'en citer qu'un exemple, qui ressort nettement des documents d'Éléphantine : le firman royal de l'an VII d'Artaxerxès (398 av. J.-C.), soi-disant adressé à Ezra², ne peut être que la transposition ou le pastiche d'un rescrit adressé par le roi de Perse à un gouverneur perse.

Malgré la ferveur de son culte pour Yahwé et son attachement à

1) Il est assez piquant que les Juifs de Jérusalem aient invoqué la même raison auprès du roi de Perse pour la reconstruction de leur temple; Ezra, V, 11.

2) Ezra, VII, 12 et suiv. De même le rescrit d'Artaxerxès (Ezra, IV, 17-22) dont le texte a de meilleurs caractères d'authenticité, devait être adressé au gouverneur perse à qui il était certainement réservé de le faire exécuter.

Jérusalem, la colonie juive d'Éléphantine n'était pas strictement monothéiste. M. v. H. ne veut pas que ce soit là une survivance d'un état ancien du culte dont l'Ancien Testament, lui-même, fournit d'abondants témoignages.

La mention la plus curieuse, révélée par les papyrus d'Éléphantine, est celle d'une déesse 'Anath-Yaho (Sachau pap. 32) qui, comme le dit M. v. H., ne peut être qu'une déesse parèdre de Yahwé, vénérée par des adorateurs de Yahwé. Les papyrus citent encore Haram-Béthel, Aschem-Béthel et 'Anath-Béthel. Ces deux dernières divinités figurent dans Sachau pap. 18, de l'an 5 de Darius (419), donnant un relevé de dons ou de contributions pour Yahwé. Il est difficile de ne pas admettre dans ces conditions, une association de culte avec Yahwé. On ne peut accepter la distinction que formule ainsi M. v. Hoonacker : « L'inscription parle d'argent donné à ou pour *Yahô* ; il n'est pas dit que cet argent était destiné au temple ou à l'autel ou aux prêtres ». L'objection est vraiment trop subtile.

M. van Hoonacker tire argument de ce que les noms d'Anath et de Béthel ne figurent pas dans la Bible, et il en conclut que ces divinités, même à Éléphantine, sont des éléments étrangers au milieu juif.

Toutefois, il est erroné de dire que les auteurs bibliques ont ignoré les vocables de 'Anath et de Béthel. On a montré depuis longtemps que les noms divins ont subi dans la Bible une déformation quand ils n'ont pas été supprimés purement et simplement. La déformation, généralement vocalique, affecte aussi bien le nom de Yahwé que celui des autres divinités. Ces derniers ont généralement été vocalisés sur le thème *boschet*, abomination. Mais quand on est allé jusqu'à la suppression, on ne peut espérer trouver trace du vocable divin qu'à la faveur d'une méprise : c'est précisément le cas pour Béthel qui s'est conservé dans deux passages, au moins, par suite de la confusion avec la ville de ce nom. D'abord dans Jérémie, XLVIII, 13 : « Alors Moab aura honte de Camos, de même que la maison d'Israël a eu honte de Béthel ». Mais l'exemple le plus probant est celui de *Gen.*, XXXI, 13 qui est absolument intraduisible autrement : « Je suis le Dieu Béthel (האל ביתאל), en l'honneur de qui tu as oint une stèle et fait un vœu solennel ». Cette mention signalée par M. Joseph Halévy¹, a échappé à M. v. H. et c'est d'autant plus regrettable qu'elle pouvait modifier son opinion. Remarquons que la protection du bétail, attribuée dans ce passage au dieu Béthel, semble

1) *Revue sémitique*, oct. 1911.

un trait primitif. Il est fort probable aussi que le nom du Dieu n'a pas signifié primitivement « maison de Dieu ». On sait qu'il figure sous la forme *Ba-ai-ti-ilé* dans le traité passé entre Asarhaddon et le roi de Tyr. La ville a dû d'abord se nommer Beth-Béthel « sanctuaire de Béthel » et par simplification Béthel, de même qu'on rencontre Ea'al-Me'on à côté de Beth-Ba'al-Me'on¹.

L'antiquité du culte palestinien de la déesse 'Anath est attestée par les noms de lieux : Beth-'Anath dans la tribu de Juda, un autre dans la tribu de Naphtali, enfin 'Anathoth.

Quant à Aschima, en dehors de II *Rois*, xvii, 30, où elle est dite originaire de Hamath, mention en est conservée dans Amos, VIII, 14, à la faveur du jeu de mot avec *aschma*, délit, péché. L'objection de M. v. H., à savoir qu'on devrait trouver dans l'apostrophe d'Amos d'autres noms divins, tombe d'elle-même si l'on observe que « ton Dod » est du même type en ce qu'il utilise également un nom divin.

Ainsi donc, les auteurs bibliques ont parfaitement connu ces divinités comme des divinités locales et fort anciennes. Le fait que le texte biblique, dans l'état où il nous est parvenu, n'en conserve la trace qu'à la faveur d'une méprise, atteste qu'il a subi une revision attentive au cours de laquelle le nom de ces divinités a été biffé avec un soin qu'explique seule la difficulté à déraciner leur culte. Ces déductions reçoivent une pleine confirmation des papyrus d'Éléphantine.

Tout autre est la question d'origine de ces divinités. Il est à présumer que les Israélites ne les adoptèrent qu'après leur installation en Canaan. Ces dieux amorrhéens et syriens subsistent jusqu'en pleine époque romaine sous les noms du grand dieu Hadad, de la déesse 'Atté ou 'Anath sa parèdre, et des divinités secondaires, enfants des deux premières, Simios et Simé (Aschima). Nous avons déjà proposé d'expliquer que Yahwé fut adoré officiellement dès le temps de Jéroboam, sous les traits d'un taureau, par le fait de son identification avec Hadad dont la représentation figurée est toujours unie au taureau. C'est à ce dieu que Yahwé a emprunté sa nature de Dieu de la tempête et de l'orage. L'identification s'est faite avec une forme locale de Hadad, celle du dieu Béthel. Plus tard, l'origine de ce culte en Israël a été projetée à l'époque de Moïse et on lui a donné comme cadre le désert. Mais la légende se heurte au renseignement très précis conservé dans I *Rois*, xii, 29².

1) Les deux formes se rencontrent dans la Bible et dans la stèle de Mésa.

2) Que le récit d'Exode, XXXII, 4-8, dépende du récit historique de I *Rois*, xii, 29, c'est ce que prouve la phrase : « voilà tes dieux, ô Israël, qui t'ont fait

De cette discussion un peu longue nous concluons que les Juifs d'Éléphantine étaient de vrais Juifs : ils en revendiquent le titre, ils en pratiquent le culte avec ferveur, tel qu'ils l'ont apporté de Palestine; aussi éprouvent-ils des difficultés à se plier aux réformes de Jérusalem, d'où le différend qui surgit entre les deux communautés. On est donc parfaitement en droit de prendre le culte de la communauté d'Éléphantine comme type du culte juif antérieur aux réformes du ^v^e siècle qui, avec l'appui du pouvoir perse, ont définitivement constitué le judaïsme.

RENÉ DUSSAUD.

I. L. MALTEN. — **Kyrene, Sagengeschichtliche und historische Untersuchungen.** In-8°, x-280 p. Weidmann, Berlin, 1911 (fasc. XX des *Philologische Untersuchungen*).

II. V. COSTANZI. — **Tradizioni Cirenaiche.** In-4°, 12 p. Extrait de l'*Ausonia*, VI (1911-2).

III. A. FERRABINO. — **Cirene mitica.** In-8°, 27 p. Extrait des *Atti della R. Accad. di Torino*, XLVII (1912-3).

Le brillant essai de Studniczka (1890) semblait avoir résumé, relativement aux origines de Cyrène, tout ce que la connaissance monumentale de la Grèce archaïque permettait d'ajouter aux données des textes analysés¹. Le vieil ouvrage consacré par Thrige aux *Res Cyrenensium* (1828) et l'autorité du professeur de Leipzig ont imposé durant vingt ans la thèse que Cyrène devrait son nom à l'un des avatars de la

sortir du pays d'Égypte », qu'on retrouve textuellement dans les deux passages, mais n'est en situation, à cause du pluriel, que dans le récit des *Rois* où l'on fabrique deux taureaux. Néhémie, IX, 18, reproduisant le récit de l'Exode, où il n'est question que d'un taureau, corrige judicieusement : « Voilà ton Dieu qui t'a fait sortir d'Égypte ».

1) L'histoire même de la découverte de la Libye par les Grecs et des connaissances qu'ils ont léguées aux Romains sur ce pays, vient d'être refaite dans trois fascicules de la collection des recherches sur la géographie ancienne dirigée par Sieglin et Detlefsen : fasc., 14, *Die Geographie Afrikas bei Plinius und Mela*, par D. Detlefsen ; fasc. 15, *Aristoteles Erdkunde von Asien und Libyen*, par P. Bolchert ; fasc. 28, *Strabos Erdkunde von Libyen*, par F. Strenger. — Ce dernier fascicule, paru en 1913, n'a pas encore été utilisé par St. Gsell qui a, d'ailleurs, laissé de côté Cyrène dans son *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord* (I, 1914).

grande déesse de la nature adorée à l'époque mycénienne, à une « dame des fauves » thessalienne, à une déesse chasserresse de ces Achéens qui peuplaient la Thessalie à l'époque homérique et qui seraient, à divers titres, les aïeux des fondateurs minyens, lacédémoniens ou théréens de Cyrène. Pour reprendre l'étude de toutes les légendes qui entourent le berceau de la grande cité grecque de Libye, il a fallu les recherches et fouilles que MM. de Mathuisieulx (*Archives des Missions*, 1904) et Hogarth (*Accidents of an antiquarians life*, 1910) avaient tentées et que les Américains avaient brillamment entreprises à Cyrène quand « la guerre de Libye » les a interrompues (voir *Amer. Journ. of Arch.* depuis 1911); il a fallu les résultats mêmes de cette guerre qui, en rendant l'Italie maîtresse de la Libye des Grecs, a dirigé l'activité de ses archéologues d'un côté où tout semble promettre à leur zèle de brillantes récompenses.

Cette ère nouvelle qui s'ouvre pour les découvertes cyréennes permettra sans doute de résoudre un jour tous les problèmes sur lesquels M. Malten a repris le débat ouvert par Studniczka. Mais, quelle que soit la solution, les recherches, menées par M. Malten avec une méthode qui n'exclut pas un certain *brio*, resteront fondamentales. Aussi bien cet ouvrage, joint à d'excellents articles sur les origines lyciennes du culte d'Héphaïstos et sur Rhadamanthe et l'Elysée, a-t-il suffi à faire à M. Malten une place distinguée dans la cohorte des jeunes émules de Gruppe.

Il est d'autant plus opportun d'exposer avec quelque détail le système que M. M. oppose à celui de M. Studniczka qu'on me paraît s'être trop empressé d'y souscrire, en Allemagne et même en Italie.

I. — M. M. commence par une analyse de la IX^e Pythique. On sait que Pindare l'écrivit pour Télésikratès de Cyrène, vainqueur à Delphes en 414 comme hoplitodrome. Pindare rappelle que Télésikratès avait été précédemment vainqueur aux *Iolaia* de Thèbes (ce point a été acquis grâce à une observation heureuse de Wilamowitz), à Égine, à Mégare, à Olympie; après ἐν Ὀλυμπίοισι le poète ajoute τε καὶ βαθυκόλπου Γᾶς ἀέθλοισι ἐν τε καὶ πᾶσιν ἐπιχωρίοις (v. 177-8); le scholiaste nous dit que, d'après Didymos, les jeux de Gê avaient lieu à Athènes (ces jeux sont, je crois, inconnus par ailleurs; dans l'art. *Gaia* de la *Real-Encyclopaedia*, col. 470. Eitrem dit qu'on ne sait où ils étaient tenus); les ἐπιχώρια font évidemment allusion à des jeux de Cyrène que le poète a appelée plus haut (v. 125) « ville célèbre par les jeux »; il a également mentionné plus haut « les jeunes vierges qui t'ont vu souvent vainqueur

dans les fêtes solennelles de Pallas où toutes les femmes, ô Télésikratès, souhaitaient en silence de t'avoir pour fils ou pour époux bien-aimé » (v. 170-76). Le scholiaste a cru qu'il s'agissait des fêtes les plus célèbres de Pallas, les Panathénées d'Athènes; mais je crois, avec M. M., qu'il résulte du contexte qu'il s'agit de fêtes de Cyrène et j'ajoute qu'il doit s'agir d'une adaptation des luttes en l'honneur de la déesse indigène du lac Triton dont les Grecs firent Athèna Tritogénéia. Mais je ne puis partager pour ce qui suit l'interprétation de M. M. Pindare évoque le souvenir du mariage de l'aïeul de Télésikratès, Alexidamas. Le prince libyen d'Irasa, Antaios, avait décidé de donner sa fille à celui qui, vainqueur à la course, atteindrait le premier la jeune princesse placée au but. « Alors Alexidamas, après qu'il eut accompli sa course rapide, prenant, la main dans la main, la vierge aimable, l'emmena à travers la foule des cavaliers nomades. En masse ceux-ci jetaient sur lui feuilles et couronnes (pensez à la *phyllobolie* des jeux olympiques). Et, auparavant déjà, il avait acquis souvent les plumes des victoires ». Telle est la traduction littérale. Qui ne voit, avec le scholiaste, que c'est une métaphore pour dire qu'Alexidamas avait déjà remporté maintes fois le prix (sans doute à la course, comme son descendant : d'où ce rappel)? Et comment M. M. a-t-il pu avoir l'idée singulière de traduire : « *Il arracha bien des ailes de la Niké devant lui*. Pindare veut dire que la déesse de la victoire court devant le vainqueur; il la suit sur les talons et, pour se glorifier, enlève quelques plumes à ses ailes » (p. 3). On voit le vainqueur plumant la Victoire!

J'ignore d'ailleurs en quoi il résulterait de ce passage que la famille de Télésikratès appartenait aux émigrants de Théra, parce que Hérodote nous dit que, établis d'abord à Azilis, ils ne gagnèrent Cyrène qu'après avoir passé à Irasa; mais il dit expressément que les indigènes les firent passer de nuit pour leur dissimuler la fertilité de cette région qui, d'après Phérécyde cité par le scholiaste, serait celle du lac Tritonis. Rien de plus vraisemblable pour qui connaît les Νομάδες — on pourrait traduire Numides — de ces régions, qu'une pareille ruse; rien de plus vraisemblable aussi que cette fête où le chef du *douar* d'Irasa, dont les Grecs transformèrent le nom en Antaios, donne sa fille au vainqueur à la course. Et même M. M. n'aurait-il pas dû se demander si cette course entre des prétendants pour la main de la fille du chef — que Pindare lui-même rapproche de celle que Danaos aurait instituée pour ses filles à Argos — n'était pas une coutume rituelle des Libyens, comme les batteries sacrées du lac Tritonis?

Ces strophes, relatives à Télésikratès et à son aïeul, ont été données comme cadre par Pindare à la « pièce de résistance » du poème, l'histoire des amours de Kyréné et d'Apollon. M. M. n'a pas grand'peine à montrer que Pindare s'y inspire de la partie des « Grandes Éées » hésiodiques; Studniczka a déjà montré que Pindare se permet même une raillerie légère à l'égard du vieux poète — tout en suivant son exemple — quand il fait demander par Apollon les destinées de Kyréné à Chiron; du temps d'Hésiode, il semblait tout naturel que le jeune Olympien demandât les secrets de l'avenir au vieux Centaure qui vivait en contact avec la Terre dans sa grotte du Pélion; mais aux yeux de Pindare, pour qui Apollon est devenu le dieu « dont l'œil découvre tout ce qui doit être et tout ce qui sera », une pareille question ne peut être qu'un trait de l'humeur enjouée du dieu.

M. M. ajoute qu'il faut voir d'anciens *Sondergoetter* dans les trois épithètes que Pindare, d'après son modèle, décerne à Aristée : *Opaon*, *Agreus*, *Nomios*; pour *Agreus*, il rappelle les *théoi agreis* d'une inscription lycienne (il s'agit de la série des *Lykische Zwölfgätterreliefs* si bien étudiée en 1912 par O. Weinreich); pour *Opaon*, la dédicace de Chypre publiée par S. (non J.) Reinach; pour *Nomios*, les *théoi nomioi* d'une inscription de Rome. Chez Apollonios de Rhodes, à travers lequel on peut retrouver la suite de l'histoire hésiodique du fils de Kyréné, il est dit que les Thessaliens invoquent Aristée sous les noms de *Nomios* et d'*Agreus*, et l'on sait qu'à Kéos, comme en Arcadie, Aristée était devenu Zeus Aristaïos, dieu des vents étésiens et des pluies fécondantes. Comme héros, Aristée est surtout le dieu des pâtres et des chasseurs; en sa qualité d'*agreus*, il a comme un doublet dans son fils Actéon. M. M. a montré que l'*Éée* d'Hésiode relative à Cyrène devait finir par la triste histoire de son petit-fils Actéon; sa version a servi de source commune à Stésichore et à Akousilaos; à travers ce dernier, des vers hésiodiques se sont conservés à la fin du chapitre relatif à Actéon de la *Bibliothèque* d'Apollodore. Ces vers semblent se rapporter à l'épisode de la rage des chiens du héros, rage qu'apaise le sage Chiron dans la même grotte où il a élevé Actéon et Aristée et où Apollon est venu le consulter quand il a, de là, aperçu la belle Kyréné. Le centre de l'action devait donc être formé par ce lieu de culte sur le Pélion, bien connu du Béotien Hésiode.

Nous ne pouvons suivre ici M. M. dans son ingénieuse recherche de l'influence exercée par la *Kyréné* perdue d'Hésiode sur Virgile et

ses sources hellénistiques¹ (notamment Callimaque à qui paraît due la popularité de la version d'Actéon puni pour avoir vu Diane au bain) — sur Timée abrégé par Diodore, sur Ovide, enfin sur Nonnos : même chez ce dernier, dans l'épisode de Kyréné et d'Aristée, on retrouve tous les éléments du poème hésiodique, presque textuellement le vers qui réunit les trois épithètes *Aristaios*, *Nomios*, *Agreus* ; c'est seulement dans l'épisode d'Actéon qu'il paraît avoir mélangé l'*aition* rendu classique par Callimaque avec la vieille légende hésiodique où Actéon était puni pour avoir disputé Sémélé à Zeus.

De la légende thessalienne, passons à celle qui s'est développée à Cyrène. Studniczka avait cru en retrouver l'écho dans l'hymne à Apollon de Callimaque ; M. M. montre que les préoccupations d'antiquaire y passent pour le poète au second plan, le poète ayant surtout pensé aux circonstances politiques où Cyrène se trouvait vis-à-vis de Ptolémée II entre 258 et 250, époque où l'hymne fut composé. D'après ceux de ses vers qui trouvent confirmation dans deux fragments d'historiens du III^e siècle av. J.-C., Phylarque et le Cyrénéen Akésandros, la légende locale se réduisait à ceci : sur le « mont des myrtes » où sourdait le ruisseau de Kyré, sa nymphe avait combattu un lion qui désolait les troupeaux du roi indigène Eurypylos² ; il avait promis son trône à qui triompherait du monstre ; il le laissa donc à la nymphe qui, aimée d'Apollon, en eut deux fils : Aristaios qui émigra à Kéos, Antouchos qui resta à Cyrène. Ptolémée connaît un sanctuaire d'Antouchos près de Cyrène (il y en avait aussi un d'Aristée). En contrebas de la hauteur *Myrtóssa* se trouvait le grand temple d'Apollon Karneios, patron de Cyrène, à qui une inscription donne le vocable de *Myrtóos* ; on appelait *fontaine d'Apollon* la source voisine d'où sourdait le Kyré.

Les deux traditions reconstituées, M. M. nous invite à décider celle qui a influencé l'autre. Studniczka croyait la légende thessalienne transportée de toutes pièces à Cyrène ; M. M. pense au contraire que c'est le poème hésiodique qui, pour soutenir les prétentions de Delphes,

1) Pour la question des sources de l'épisode virgilien des abeilles nées du taureau sacrifié, M. M. ne paraît pas connaître l'important mémoire de Lefébure.

2) Studniczka avait ingénieusement conclu de plusieurs monuments qu'il a dû exister un groupe archaïque de Cyrène luttant avec le lion : peut-être servait-il de pendant à celui d'Héraklès et du lion dont Head avait conjecturé l'existence d'après certaine monnaie de Cyrène, conjecture qu'a confirmée la nouvelle *Chronique de Lindos*.

aurait fait venir Kyréné en Thessalie d'où, sitôt qu'elle a séduit Apollon en tuant le lion, le dieu la ramène dans son pays d'origine. Mais la seule preuve invoquée me paraît des plus faibles. M. M. soutient qu'il n'y avait plus à l'époque d'Hésiode de lions dans le Pélion; mais Hésiode ne pouvait-il savoir qu'il y avait eu jadis des lions dans cette région? D'autres légendes en placent dans l'Olympe et, comme c'est un fait attesté par Hérodote qu'il y avait encore des lions en Thrace en 480, rien ne permet de nier qu'il y en ait eu dans tout le nord de la Grèce cinq siècles auparavant. Je me demande, de plus, ce qui autorise M. M. à affirmer que le poème hésiodique a été composé pour servir les prétentions de Delphes : la scène du poème eût-elle été alors le lointain Pélion? Peut-on douter que l'Apollon Pythien ait joui d'une influence particulière à Cyrène, puisque celui qu'on y adore est l'Apollon Karneios des Doriens?

Sans doute, Kyréné est tout naturellement la déesse de la *Kύρη πηγή* (Eustathe ad Dion. Per.) ou du *mons Cyra* d'où elle sourd. Mais, parce que quelques-uns des textes allégués par Studniczka dans ses recherches sur l'extension du culte de Kyréné doivent porter *Πυρήνη* plutôt que *Κυρήνη* et que d'autres se rapportent plutôt à Koronis, est-ce une raison pour contester qu'il ait pu y avoir en Thessalie une déesse Kyréné? Il est certain que Studniczka n'a pu prouver qu'il faille donner le nom de Kyréné à toutes les « dompteuses de lion » de l'art ionien archaïque, même à celles des fameux vases de Mélos; il est, d'ailleurs certain aujourd'hui que ce motif remonte à l'art minoen, comme à l'art hétéen; la déesse au lion n'est qu'un des aspects de la *potnia thérôn*. Mais Kyréné ne saurait être privée du droit d'avoir été l'un des noms de cette déesse dans la Grèce du Nord-Est, où l'on connaît d'autres héroïnes qui, bien que déchues dans la Grèce classique, ont pu être des déesses lionnes dans la Grèce égéenne. Ce n'est pas non plus parce que son père n'est que le Lapithe Hypseus; celui-ci ne peut-il avoir été un dieu des hauts sommets, comme Hypatos ou Akraios, et si M. M. admet que sa fille Thémistô est une forme de la déesse Thémis, pourquoi refuser à Kyréné tout droit d'être une divinité?

Je ne puis résumer les laborieuses explications par lesquelles M. M. cherche à rendre compte du lien établi par la légende entre Kyréné, Aristée et Actéon; mais il me paraît n'en rester de certain que ceci : ce sont là autant de cultes de la Thessalie ou de la Béotie préhelléniques; ce ne sont que des combinaisons tardives, plus ou moins fondées sur

des migrations de leurs adorateurs, qui ont amené Aristée à Cyrène¹ comme en Sardaigne ; ce sont aussi parfois des similitudes présentées par des divinités indigènes. Tel a dû être — je persiste à le croire — le cas de Kyréné : quand des Thessaliens, à qui la légende de la dompteuse des lions du Pélion était familière, s'établirent dans un pays infesté de lions, auprès d'une source ou d'une montagne qui s'appelait *Kura*, n'est-il pas naturel qu'ils aient choisi, comme patronne de la ville qu'ils allaient y fonder, cette Kyréné dont ils firent, par leur protecteur Apollon, la mère d'Aristée, dieu tutélaire du groupe de nouveaux colons venus de Kéos ?

Après avoir cherché à établir dans cette première partie que la Kyréné thessalienne n'a joué aucun rôle dans la légende de Cyrène et de son éponyme, M. M. s'est attaché à démêler, dans les récits qui nous sont parvenus sur la fondation de Cyrène, les éléments légendaires des éléments historiques. Cette recherche est d'autant plus complexe qu'Hérodote, notre principale source, combine déjà quatre versions. M. M. cherche à montrer qu'elles doivent se disposer ainsi :

A (ch. 145-9), version lacono-théréenne formant introduction (Minyens de Lemnos, descendants des Argonautes, établis à Sparte, suivant le Kadméen de Sparte Théras dans la colonisation de Théra) ; — B1 (ch. 150-53) l'oracle de Delphes ordonne à Grinnos descendant de

1) Pour Aristée, M. M. voit en lui un géant préhellénique, protecteur du bétail fécond et des arbres fruitiers en tant que fils de la Terre. Mais les rares faits certains au sujet de son culte — car le nom d'*Aristaios* a pu être porté par les divinités les plus diverses — le placent, comme dieu des vents et des pluies, au sommet d'une montagne de Kéos. Le rapprochement que M. M. institue entre Aristée et un saint des Alpes, San Luccio, est plus intéressant et mérite d'être signalé à ceux qui ont lu ici la belle étude de M. R. Hertz sur saint Besse. Pour Actéon, M. M. répudie comme insuffisamment établie l'explication de S. Reinach (*Cultes et Mythes*, III) : pourtant, s'il est certain qu'une part des combinaisons qui y sont présentées est conjecturale, il reste hautement probable qu'Actéon est un ancien dieu-cerf rituellement mis en pièces : c'est pour expliquer qu'on le représentait, encore au v^e s. sans doute, avec des cornes et une peau de cerf, qu'on aura inventé l'histoire maladroite de sa métamorphose. En tout cas, combien plus fragile est l'hypothèse de M. M. qui s'appuie sur ces trois données : 1° D'après une reconstruction conjecturale, Bacchylide aurait narré l'histoire des Telchines de Kéos qui, empêchant les fruits de mûrir, avaient été frappés par la foudre de Zeus ; 2° Un de ces quatre Telchines s'appelait Aktaios ; 3° Arménidas de Thèbes racontait que les chiens d'Actéon avaient été changés en Telchines par Zeus. Je renonce à expliquer comment M. M. combine de pareilles données.

Théras d'envoyer une colonie de Théréens en Libye : guidée par Korobios d'Itanos, elle débarque à Platéa sous la conduite de Battos ; — *B2* (ch. 154-56), Battos né d'un Théréen et d'une Crétoise consulte l'oracle pour savoir comment il se guérira d'être *bègue* (jeu de mots sur son nom) ; il reçoit l'ordre de fonder une colonie à Cyrène et s'établit à Platéa, versions respectivement théréenne et cyrénéenne ; — *C* (ch. 157-65), version théréo-cyrénéenne formant conclusion. Ces variations seraient dues aux différents éléments de la population de Cyrène : Théréens, Laconiens, Crétois et Samiens. Pindare combine la version *B2* avec une autre, développement de *A*, où Battos ne fait que réaliser les droits qu'il tient sur Cyrène de son ancêtre le Minyen Euphémios qui, passant en Libye avec les Argonautes, y aurait reçu de Triton une motte de terre en signe de domination. Mais il connaît une autre version (*D*) d'après laquelle les Euphémides, établis dans le Taygète et au Ténare (ce que mentionne déjà la version *A*), auraient colonisé directement de là Cyrène.

En reconstituant l'histoire des personnages légendaires qui sont mêlés à cette dernière version — Euphémios, Eurypylos, Gaiochos (trois vocables de l'Hadès-Poséidon de Ténare), Triton, Ladon, Gonneus, Atlas, Aristaios lui-même — on voit que tous ces noms peuvent se suivre de la Thessalie méridionale au Péloponèse du S.-O. à travers l'Arcadie. Mais on en retrouve aussi certains en Crète et dans l'Asie éolienne ; nous avons naguère relevé ici bon nombre de ces parallèles onomastiques entre la Crète et la Thessalie ; M. M. rapproche à son tour Amougkla dans les Syrtes d'Amyclées, le fleuve Lathon près d'Euhespérides du Ladon arcadien, l'Atlas africain d'une montagne de ce nom dans le Taygète, le Poséidon Pellénios connu à Cyrène de la Pel-lène des Magnètes, etc. Si ces rapprochements de noms de dieux et de lieux étaient limités à Cyrène et au Péloponèse méridional, on pourrait se contenter, comme le faisait encore Studniczka, de les expliquer comme résultant de deux faits historiquement connus, l'arrivée vers 570 d'un gros contingent de colons laconiens à Cyrène, la tentative faite par Dorieus de Sparte en 515 de s'établir dans les Syrtes. Mais quand on les envisage dans leur ensemble, quand on y ajoute les nombreux éolismes que présente le dialecte de Cyrène, on ne peut guère se dérober à l'hypothèse suivante : vers le *x^e* siècle, devant l'invasion dorienne, une partie des populations achéo-éoliennes du Péloponèse, qui y étaient venues de Thessalie quatre siècles auparavant, ont pris la mer pour fuir les envahisseurs. En même temps que certaines bandes

gagnaient la côte d'Asie, Théra ou la Crète, d'autres débarquaient en Libye. Les anciens n'avaient pas oublié complètement l'existence d'un établissement hellénique antérieur à l'arrivée de la colonie théréenne de 631. On le mettait généralement au compte des *Nostoi*; c'est au retour de Troie que cette première colonie aurait été fondée, soit par les héros thessaliens Gonneus, Prothoos et Eurypylos (Lycophron et schol. d'après Apollodore) soit par les Anténorides de Troie (Pindare et schol., d'après Lysimachos). Ces Anténorides portent d'ailleurs les noms éoliens de Glaukos, Akamas et Hippolochos. Enfin l'*Odyssee* faisait déjà venir Ménélas jusqu'en Libye où un lac côtier portait son nom. Les Euphémides, dont les Battiades venus de Théra avec les Aigéides (d'origine thébaine, d'où l'élément *kadméen* des légendes cyréennes) mêlèrent plus ou moins heureusement les traditions aux leurs, seraient en réalité leurs prédécesseurs, les chefs des Éolo-Achéens venus trois siècles auparavant du Ténare.

Nous ne pouvons suivre ici M. M. dans sa reconstruction de l'*Euphemoseoë* hésiodique, qui nous paraît plus téméraire que celle de la *Kyrénéeoë* (rédigée aussi vers 600) que nous avons analysée plus haut et qui importe d'ailleurs surtout à l'histoire littéraire (source importante des premières *Argonautiques*, ayant laissé des traces dans Pindare); nous ne pouvons le suivre davantage dans ses recherches sur la date de la fondation de Cyrène, le rôle de l'oracle de Delphes dans cette fondation et la topographie de la ville primitive, recherches qui ressortent à l'histoire politique plus qu'à l'histoire religieuse. Mais il importe également à toutes deux que cette migration achéo-éolienne, établie déjà pour tant de rivages du monde méditerranéen, l'ait été aussi pour la Libye. C'est là le grand fait qui résulte surtout des études de M. M., car il me semble que sa thèse de la séparation absolue entre la Kyréné thessalienne et l'éponyme de Cyrène en sorte plutôt affaiblie. Puisqu'il va jusqu'à admettre que le nom de Kyréné ait été donné par les « Anténorides » à la future capitale de Battiades, pourquoi ne pas croire qu'il en ait été pour elle comme pour Aristée ou pour Eurypylos? Quant à nous, nous persistons à croire la tueuse de lions du Pinde inséparable de celle de Libye. Si le souvenir de leur ancienne « dame des fauves » transformée en chasseresse divine n'avait pas hanté l'imagination des colons éoliens, auraient-ils tiré d'un ruisseau le nom de leur capitale? Le nom de la dompteuse de lions n'était-il pas entre tous de bonne augure en ce pays de lions?

II. — Le travail de M. Costanzi n'est guère qu'un résumé incomplet

de l'ouvrage si nourri de Malten. Sans discuter la question capitale qui est celle de la première fondation éolienne, il admet avec quelques modifications la thèse de Malten sur Kyréné. Dans les légendes groupées autour de la fondation de Cyrène, Studniczka a vu une transposition de cultes et de mythes des Achéens de Thessalie et des Minyens de Béotie; Kyréné elle-même serait une « *dame aux lions* » ailée, Aristaios et Euphémios des vocables d'un Zeus chthonien son parèdre. Pour Malten, au contraire, Κυρήνη serait un nom régulièrement tiré par les Grecs de la source Κύρη mentionnée à Cyrène par Callimaque et, si elle dompte les lions, c'est bien le propre d'une divinité libyenne. M. C. reprend à son compte la thèse de Malten, mais il veut que les attaches thessaliennes qui ne sont pas niables soient l'œuvre de mythographes postérieurs. C'est seulement parce que Kyréné fut identifiée avec la nymphe de ce nom, que la légende mettait en rapport avec Apollon en Phtiotide, qu'Aristée, fils d'Apollon, devint fils de Cyrène. Il ajoute que Βάττος serait bien, comme le veut Hérodote, un titre royal libyen; le fait que ce nom se rencontre en Grèce ne prouve rien à l'encontre; le nom y a pu être dû à la réputation des Battiades, comme un Cypsélide est appelé Psammétique; en ne faisant apparaître qu'à Cyrène ce nom, M. C. peut maintenir à la dynastie venue de Théra le droit d'appartenir à la race d'Euphémios que Malten, on l'a vu plus haut, lui conteste. Je crois que le rapprochement entre Battos et le titre des rois de la Basse-Égypte *byti* est dû à Flinders Petrie et à Lefébure¹, que M. C. ne cite pas; mais la plupart des égyptologues ne croient pas pouvoir l'admettre. Quant à la fondation de Cyrène, que nos sources font varier de 762 à 611 et pour laquelle M. Malten admet la date 615, M. C. croit que la plus vraisemblable est celle d'Eusèbe: 631. Elle s'accorde avec les synchronismes: Battos II = expédition contre Cyrène d'Après mort v. 570 — Arkésilaos II = expédition de Cambyse, 525. Toutefois, certains indices inclineraient à remonter à 650, date qui paraît avoir été celle d'Hérodote.

III. — M. Ferrabino paraît plutôt enclin à exagérer le système de Malten. C'est parce qu'une source Kyra faisait jaillir ses eaux lim-

1) Voir son mémoire sur *L'abeille en Égypte*, paru dans le *Sphinx* de 1908. Il y a développé l'idée que la *bougonia* des abeilles d'Aristée était une légende empruntée par les gens de Cyrène à leurs voisins d'Égypte; Virgile en aurait eu conscience — aussi fait-il apprendre à Aristée ce moyen d'avoir des abeilles par Protée, le roi-dieu légendaire du Delta — et Antigonos de Karystos, qui est sans doute sa source, constate que la coutume est égyptienne.

pides tout près du lieu où les colons de Théra élevèrent un temple à leur Apollon Karneios que Cyrène serait devenue l'amante du dieu ; bientôt on leur aurait donné pour fils Aristée, divinité agraire des Thessaliens que l'on voit partout où ils pénètrent — à Kéos, à Karystos, en Eubée, à Maronée, à Corcyre, à Syracuse — s'agréger à une divinité locale. C'est seulement parce que Aristée, élève de Chiron, semble originaire des plaines qu'arrosent le Pénée et l'Apidanos, que Kyréné aurait été supposée en provenir aussi. Quant à Euphémios (dont M. F. admet comme M. M., qu'il n'est qu'une hypostase du dieu souterrain du Ténare), il n'a sans doute été mis au nombre des Argonautes que pour pouvoir amener ainsi en Afrique cet ancêtre des Battiades ; pour leur donner des droits sur Cyrène, il fallait que leur archégète y fût venu ; c'est pourquoi, après le naufrage des Argonautes dans les Syrtes, on inventa de leur faire porter l'Argô à travers les terres jusqu'au lac Tritonis. Si l'on identifie ce lac aux lagunes salées qui s'étendent derrière Bengazi, il faudrait croire que la légende a atteint cette forme quand cette ville, l'ancienne Euhespéridai, fut, en 515, le point d'appui de la tentative de Dorieus au Kynips : les variantes du récit seraient dues aux prétentions rivales des différents éléments ethniques qui ont peuplé Cyrène.

A. REINACH.

H. GRAILLOT. — **Le culte de Cybèle, mère des dieux**, à Rome et dans l'empire romain. In-8, p. 1-IV, 1-602, pl. I-XII. — Paris, Fontemoing, 1912-6.

Le sujet choisi par G. était particulièrement difficile à traiter, car il semble difficile, sinon même impossible, de le définir avec exactitude. Le culte de Cybèle n'a dû son succès, ou la meilleure part de son succès, en Grèce comme à Rome, qu'aux rapports étroits qu'il présentait avec des religions similaires, dont la critique moderne a parfois grand peine à le distinguer. Il suffira de nommer ici, parmi les principales, celles de Rhea, de Dèmèter et de Gê, puis, lorsque l'élément orgias-tique devint prépondérant, celles du Sabazios thrace, du Mithra perse et de l'Adonis syrien, auxquelles il faut joindre l'infinie variété des divinités secondaires ou locales. Les vieilles croyances phrygiennes se modifiant à mesure qu'elles entraient en contact avec les dogmes étran-

gers et, de plus et surtout, ces altérations variant suivant les temps, les régions et même les lieux, il ne reste guère de caractères, ni de rites, qui appartiennent en propre au culte de Cybèle : les tauroboles n'en sont pas un indice nécessaire et, si les Galles ne sont prêtres que de la déesse, ce n'est pas la seule religion d'origine orientale dont le clergé comprenne des eunuques et des mendiants. Aussi G. a-t-il avec raison renoncé à ramener son sujet à une unité factice et s'est-il résigné à confondre parfois parmi les dévots de la Grande Mère les zélateurs d'autres divinités : il ne s'est pas montré plus exclusif en cela que les Anciens eux-mêmes, qui, surtout aux époques de syncrétisme religieux, auraient eu souvent quelque peine à définir, sinon à nommer, le dieu qu'ils adoraient. Il faut le louer aussi de la mesure qu'il a su garder dans une matière parfois délicate, d'autant qu'il lui aurait été aisé de hausser le ton et de peindre, au moyen de touches crues et violentes, un tableau factice et bariolé. Peut-être même est-il allé trop loin en ce sens et, à force de vouloir être toujours exact et complet, n'a-t-il pas toujours évité les redites, ni, par endroits, la confusion. On aimerait que la composition de son livre fût plus serrée et que l'auteur eût discuté de plus près certains problèmes essentiels, d'une manière à la fois plus originale et plus approfondie. Mais ce sont là de légers défauts, que compensent de reste l'étendue, la précision et la minutie de son information. On ne pourra se dispenser de consulter la thèse de G. pour peu qu'on soit curieux d'étudier la diffusion des cultes orientaux dans l'empire romain : autant dire qu'on la consultera souvent, car le sujet touche de près les origines de la religion chrétienne et, par un certain biais, la formation même de la France.

P. 2, il n'y a jamais eu de lions en Crète : le culte de la déesse aux lions a donc dû y être importé (peut-être de Phrygie). P. 6, le sarcophage d'H. Triada ne peut suffire à nous faire connaître le sacerdoce crétois. P. 34, les stèles de Marseille, dont la meilleure reproduction est dans le recueil d'Espérandieu, n'ont jamais été étudiées comme elles le méritaient : elles doivent l'être prochainement dans le livre de Clerc. P. 47, il est en effet probable, mais il n'est pas certain que la pierre est venue de Pergame. P. 65, évidemment la reproduction d'une statue. P. 66, St. Jones (p. 182) parle simplement d'une « deck-house ». P. 89, G. insiste avec raison sur le caractère aristocratique des confréries de Cybèle. P. 127, l'auteur aurait pu rappeler la fête du sang, que célèbrent annuellement les Persans. P. 129, la théorie de Gauckler est pour le moins douteuse. P. 136, on aimerait à mieux connaître le par-

cours de la déesse. P. 144, même après Claude, Attis continue, comme le dit spirituellement G., à n'être qu'un « prince consort ». P. 159, liste des tauroboles (p. 167, les sacrifices d'ordre privé). P. 177, il est malaisé, sinon impossible, de distinguer, parmi ces rites, ceux qui seraient propres aux mystères de Cybèle. P. 193, Cybèle et Mithra (il y aurait bien d'autres exemples à citer). P. 213, il ne faudrait pas abuser de la dorure « rituelle », comme Gauckler a eu tort de le faire. P. 231, l'argument pour Battakès n'est pas convaincant, car nous connaissons fort mal son aventure. P. 236, aujourd'hui au Musée des Conservateurs. P. 239, liste des prêtres de Cybèle. P. 264, énumération des dendrophores. P. 330, il est difficile de croire qu'une statue de la déesse assise et accostée des lions n'ait pas été placée dans le sanctuaire. P. 362, le lion n'indique pas nécessairement le culte de Cybèle. P. 384, il faudrait connaître, autrement que par une description, la statuette de Satala. P. 388, nombreux Attis dans l'orfèvrerie syrienne. P. 404, premier contact du christianisme et du culte de Cybèle. P. 430, la chapelle de Formies. P. 452, je ne connais de Vatican qu'à Lyon. P. 469, d'où viennent les patères d'Hildesheim ? P. 529, les cultes africains. P. 534, la résistance dernière au christianisme. P. 545, essais d'assimilation entre ces deux religions. P. 578 et suiv., bonnes tables.

A. DE RIDDER.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

LANOË-VILLÈNE. — **Principes généraux de la symbolique des Religions**, Paris, Fischbacher, 1916, in-12 de 294 pp., 3 fr. 50. — La religion anté-homérique constitue au dire de M. L.-V. la religion universelle, une sorte de religion primitive bien qu'elle soit déjà la synthèse de deux courants opposés : sudéen et hyperboréen. Toutes les religions classiques y compris celles du Mexique et du Pérou dérivent en quelque mesure de cette religion indo-européenne. Une fois cette thèse posée, je ne dis pas démontrée, il s'ensuit logiquement que la symbolique religieuse primitive forme le fond des symboliques de toutes les religions.

Les principes généraux de la symbolique, tels que la conçoit l'auteur se ramènent à la sacralisation de certains nombres et de certaines couleurs considérés comme les symboles de l'univers ou des diverses parties du Cosmos. Ces nombres peuvent être, 3, 7, 8, 9 et quelques autres ; mais 3 est le nombre sacré par excellence. L'univers après avoir été divisé primitivement en trois régions : le firmament, l'atmosphère et la terre a été peuplé de trois espèces d'êtres surnaturels, dieux, génies et démons, et les dieux forment des séries de *Trimourtis* ou de *Trinités* qui règnent sur les trois mondes. Enfin ces régions, étant caractérisées par les trois couleurs fondamentales de l'arc-en-ciel : *rouge, vert ou bleu et violet* ou *noir* ces mêmes couleurs sont caractéristiques des dieux de ces régions.

Dans le corps du livre M. L.-V., nous donne un bref exposé de toutes les religions du monde comme on l'eut fait au temps de Creuzer dont il s'est, largement inspiré, tenant sans doute pour quantité négligeable toutes les religions pratiquées par les sauvages modernes ou les demi-civilisés. En vertu de ses principes M. L.-V. est surtout préoccupé de nous montrer partout la Trinité et ses couleurs symboliques. La religion grecque nous est présentée comme une série de Trimourtis : Jupiter, Neptune et Pluton ; Vulcain, Vénus et Mars ; la Terre, Apollon et Artémis ; Cérès, Thémis et Iris. Il y aurait beaucoup à dire sur la cohésion et l'importance de ces triades. Les deux longs chapitres consacrés à Bacchus ne font guère que résumer plus ou moins heureusement Creuzer et Daremberg et Saglio.

L'auteur de ce livre a bien senti l'importance des nombres, des couleurs et

des conceptions cosmiques dans la symbolique religieuse ; mais ne paraît pas avoir soupçonné l'ampleur de ces questions. Tous les nombres de 1 à 10 voir de 1 à 12 ont été tour à tour des nombres sacrés et associés à de vastes conceptions cosmiques et à des classifications synthétiques. Le nombre 4 par exemple dont l'auteur ne nous parle pas, a joué un rôle de tout premier ordre dans la symbolique religieuse. Un travail de ce genre ne deviendra possible qu'après l'élaboration d'une vaste enquête sur la genèse, la mythologie et le folklore des nombres. Il faudrait en dire autant des couleurs et des conceptions cosmiques et cosmogoniques. Les synthèses sont toujours utiles ; mais celle-ci semble pour le moins singulièrement prématurée.

P. SAINTYVES.

Arthur UNGNAD. *Babylonian Letters of the Hammurapi Period.* — Tome VII des *Publications of the Babylonian Section of the University of Pennsylvania*. In-4°, 1915, 50 pages + CIV planches dont huit en phototypie. — Ce volume contient le texte cunéiforme de cent trente-deux lettres qui, à trois ou quatre exceptions près, sont de la première dynastie babylonienne : vingt-neuf documents ont été exhumés à Niffer ; les autres, qui proviennent des collections Prince et Shemtob, ont la plupart pour origine Sippar, la ville du dieu-soleil. L'auteur se propose de donner la transcription complète et la traduction dans la seconde partie, déjà terminée en manuscrit, des *Babylonische Briefe aus der Zeit der Hammurapi-Dynastie* publiées dans la *Vorderasiatische Bibliothek* ; il n'en présente donc que de rares spécimens : quatre lettres officielles et quatre lettres privées.

Quelques pièces portent des empreintes de sceaux et on en trouve trois dans les planches en phototypie. Le n° 1, antérieur à la première dynastie babylonienne, est une enveloppe non ouverte, complètement couverte d'empreintes du cylindre d'un certain Ibi-iloum. On y voit, en des scènes symétriques, Gilgamesh et Enkidou lutter avec des taureaux à face humaine que l'aigle léontocéphale agrippe par la queue ; au revers deux lions saisissent une chèvre dressée entre eux près d'un cynocéphale accroupi. Le cylindre de Warad-Sin, fils d'Ana-ili, au n° 46, porte l'offrande du chevreau à Shamash et à Ishtar. Celui d'Iloushou-bâni fils d'Ibi-Ilahrat, au n° 47, paraît avoir un adorateur qui élève le bras droit posé sur le poignet gauche, entre deux déesses qui font le geste d'intercession ; dans le champ, Gilgamesh tient sur sa poitrine le vase jaillissant ; de larges rainures sont les traces de la monture. Au n° 97, Sin-idinnam se dit le serviteur du temple E-bara, comme ailleurs d'autres personnages se réclament de la protection d'une divinité, du roi ou de quelque grand personnage.

Le dernier document est un cône de Hammourabi, la plus ancienne inscription officielle de ce prince : il y commémore la construction de l'enceinte de Sippar, dont les fondations ont donné le nom à la 23^e année de son règne et

l'achèvement à la 25^e. Lui-même dut restaurer son œuvre, comme en témoignent les inscriptions 12.212 et 12.216 du Musée britannique et le nom de la 43^e de ses années de règne.

Comme dans les autres volumes de la même collection, on remarque un index des noms propres, une liste des tablettes et la concordance des numéros du Catalogue du Musée avec ceux de la publication.

L. DELAPORTE.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTE-TREIZIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>G. Huet.</i> Authenticité et valeur de la tradition populaire	1
<i>Ch. Flachaire.</i> La dévotion à la Vierge. II.	52
<i>P. Oltramare.</i> Les variations de l'ontologie bouddhique	145
<i>W. Deonna.</i> Prototypes de quelques motifs ornementaux dans l'art barbare	185
<i>A. van Gennep.</i> Jean d'Espagne. Les étapes de son culte en Savoie .	203
<i>R. Dussaud.</i> L'Aphrodite chypriote	245
<i>P. Alphandéry.</i> Les croisades d'enfants.	259

MÉLANGES ET DOCUMENTS

<i>F. Macler.</i> Les couvents arméniens	283
--	-----

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

<i>Aničkov.</i> Le paganisme et l'ancienne Russie (<i>A. Meillet</i>)	130
<i>Bouché-Leclercq.</i> Histoire des Séleucides (<i>A. de Ridder</i>)	234
<i>Chevalier.</i> Étude critique du dialogue pseudo-platonicien, l'axiochos (<i>J. Toutain</i>).	230
<i>Costanzi.</i> Tradizioni Cirenaiche (<i>A. Reinach</i>).	332
<i>Ferrabino.</i> Cirene mitica (<i>A. Reinach</i>)	332
<i>Graillot.</i> Le culte de Cybèle à Rome (<i>A. de Ridder</i>)	342
<i>Hurn.</i> Voltaire et Bolingbroke (<i>A. Rébelliau</i>)	134
<i>Jordan.</i> Comparative religion (<i>Goblet d'Alviella</i>).	128
<i>Krakowski.</i> Les sources médiévales de Locke (<i>A. Rébelliau</i>).	236
<i>Malten.</i> Kyrene (<i>A. Reinach</i>).	332
<i>Taylor.</i> The cults of Ostia (<i>J. Toutain</i>)	131

TABLE DES MATIÈRES

349

	Pages.
<i>Van Hoonacker. Une communauté judéo-araméenne à Éléphantine</i> (<i>R. Dussaud</i>)	324
<i>Weill. Les décrets royaux de l'ancien empire égyptien</i> (<i>A. Moret</i>) . .	319

II. — Notices bibliographiques.

<i>Anderson. The peoples of India</i> (<i>A. Rébelliau</i>)	139
<i>Buonaiuti. Il cristianesimo nell Africa romana</i> (<i>A. Houtin</i>).	242
<i>Humbert. Qohéleth</i> (<i>Ad. Lods</i>).	241
<i>Lanoë-Villène. Principes généraux de la symbolique des religions</i> (<i>P. Saintyves</i>)	345
<i>Quadrotta. Religion, chiesa e stato nel pensiero di A. Salandra</i> (<i>A. Houtin</i>).	242
<i>Ungnad. Babylonian letters</i> (<i>L. Delaporte</i>)	346
<i>Van Langenhove. Comment naît un cycle de légendes</i> (<i>Goblet d'Alviella</i>).	140
<i>Workman. Methodism</i> (<i>A. Rébelliau</i>)	139
CHRONIQUE	142

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

PERIODICALS

RETURN TO the circulation desk of any
University of California Library
or to the

NORTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
Bldg. 400, Richmond Field Station
University of California
Richmond, CA 94804-4698

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
2-month loans may be renewed by calling
(415) 642-6233

1-year loans may be recharged by bringing books
to NRLF

Renewals and recharges may be made 4 days
prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

APR 21 1988

1988

LD 21-100m-7,'89(402s)